

الدكتور. حيدر ناظم محمد

# إشكالية الفلسفة

من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفهومي

قراءة في فلسفتي ميشيل فوكو وجيل دولوز



إشكالية الفلسفة

من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفهومي

قراءة في فلسفتي ميشيل فوكو وجيل دولوز



دار الروافد الثقافية - ناشرون

ابن النديم للنشر والتوزيع

# إشكالية الفلسفة

من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفهومي

قراءة في فلسفتي ميشيل فوكو وجيل دولوز

د. حيدر ناظم محمد



الرابطة العربية  
الأكاديمية للفلسفة

**إشكالية الفلسفة : من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفهومي**  
**قراءة في فلسفتي ميشيل فوكو وجيل دولوز**  
**تأليف: د. حيدر ناظم محمد**

الطبعة الأولى، 2015

عدد الصفحات: 215

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-369-63-9

الإيداع القانوني: 2014-151

**جميع الحقوق محفوظة**

**ابن النديم للنشر والتوزيع**

**الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية**  
**خلوي: +213 661 20 76 03**

**وهران: 51 شارع بلعيد قويدر**

**ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد**

**تلفاكس: +213 41 35 97 88**

**خلوي: +213 661 20 76 03**

**Email: nadimedition@yahoo.fr**

**مكتبة**  
**مؤمن قريش**

لا توضع أي علامة تجارية أو علامة تجارية أخرى  
في الكتب الأخرى لرجوع إلى  
الإبداع المفهومي

**دار الروايف الثقافية - ناشرون**

**هاتف خلوي: 204180 (96171)**

**ص. ب. 113/6058**

**الحمراء، بيروت-لبنان**

**Email: Rw.culture@yahoo.com**

## المحتويات

المقدمة .....	11
---------------	----

### الفصل الاول: اشكالية الفلسفة، أسسها و معناها

المبحث الاول: الإشكالية من الدلالة اللغوية إلى الفهم الاصطلاحي .....	19
المبحث الثاني: إشكالية الفلسفة في الفكر اليوناني .....	33
المبحث الثالث: اشكالية الفلسفة في العصور الوسيطة .....	46
المبحث الرابع: إشكالية الفلسفة من الحداثة إلى ما بعد الحداثة .....	61

### الفصل الثاني: اشكالية الحقيقة لدى ميشيل فوكو

المبحث الاول: الانفصال واشكالية الحقيقة لدى فوكو .....	83
المبحث الثاني: الجنون في خطاب السلطة والمعرفة .....	105
المبحث الثالث: العقاب في خطاب السلطة والمعرفة .....	118
المبحث الرابع: الجنس في خطاب السلطة والمعرفة .....	129

### الفصل الثالث: إشكالية المفهوم لدى جيل دولوز

المبحث الاول: الاطار العام لفلسفة دولوز .....	147
المبحث الثاني: اشكالية المفهوم لدى دولوز .....	159
المبحث الثالث: نقد الصور الوثوقية للفكر .....	178
المبحث الرابع: وحدة إشكالية الفلسفة من فوكو الى دولوز: .....	194
الخاتمة .....	203
قائمة المصادر .....	203





## الإهداء

إلى روح أخي الشهيد صفاء ناظم...  
الذي غادرنا بهدوء مدوي... إليه حباً وعشقاً وامتناناً.  
إلى غاليتي... وفرحة أيامي...  
إلى أحبتي..  
فاطمة، زهراء، علي...  
إليهم جميعاً... مع الحب



## شكر وتقدير

إلى قسم الفلسفة، الجامعة المستنصرية، مع وافر اعتزازي.

أتقدم بشكري وتقديري و امتناني إلى:

الاستاذ الرائع الدكتور علي عبد الهادي المرهج، لما أبداه من ملاحظات قيمة، ومن جهد علمي ومتابعة مستمرة ومثمرة وتوجيهات دقيقة كان لها الاثر الفاعل في انجاز هذه العمل،

الاخ الصديق الدكتور علي عبود المحمداوي، قسم الفلسفة جامعة بغداد، ممثلاً متميزاً ورائعاً كما عهدناه دائماً، عن الرابطة العربية الاكاديمية للفلسفة، حيث يجمعنا معهم فضاء الفكر والكلمة فتختزل المسافات، مع حبي وتقديري.

كما أتقدم بوافر التقدير والامتنان لكل من اسهم في هذه العمل من ملاحظات مستمرة ونقاشات متميزة، الصديق والاخ الدكتور قاسم جمعة، حباً وتقديراً الذي لم يبخل عليّ ببذل الدراسات والمصادر والمراجع المتعلقة بالبحث، مع وافر محبتي، الاخ والصديق الاستاذ عدي حسن مزعل الذي بذل امامي كل ما يمتلك من دراسات تتعلق بمادة البحث حباً واعتزازاً.



## المقدمة

إن الكتابة عن الفلسفة مهمة ليست باليسيرة، ولكن ربما نألفها كباحثين عن طريق الإفادة من تجارب الآخرين الذين سبقونا في مجال الاختصاص، وتلك مِيزة مختلف ضروب المعرفة والفلسفة - ومما لا شك فيه - ضرب من المعرفة جدير بنا تأمله لبلوغ غايتنا كحقل اختصاص نعمل فيه ومن خلاله، ويتحقق مقدار تلك الفائدة بمقدار الجهود التي نبذلها في هذا الاتجاه، وذلك عبر الوقوف على تجارب الباحثين ومعرفة آلياتهم ومناهجهم في التعامل مع الموضوعات وكيفية توظيف النصوص التي تقع بين أيديهم، إنها نوع من البحث في الممكن للوصول إلى مستوى مقبول من المعرفة المشروطة بعامل الزمن ونوع التجربة والقدرة على متابعة الفكرة عبر النصوص والدراسات المتنوعة، تلك هي مهمة أي باحث في الفلسفة، مطاردة مستمرة لوعد الفلسفة الدائم ببلوغ الحقيقة، أو معرفة الحقيقة.

إنَّ الحقيقة الفلسفية انما تكشف عن ذاتها عن طريق تعاقب مذاهبها عبر التاريخ<sup>(1)</sup>، مهما تعددت مشاربها وتنوعت اشكال هذا التعاقب المذهبي.

لعل مكمن عظمة الفلسفة، هو في هذه النقطة بالتحديد، نقطة كون مفهوم الحقيقة مفهوماً يحتمل التنوع والتعدد في مصادره، وطرق فهمه، من

---

(1) ينظر: ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2005، ص9.

خلال هذا التعاقب، ولكن بالتأكيد ليس امتلاك هذا المفهوم، لا بالمعنى السفسطائي الذي يستند الى نسبية معنى الحقيقة ومقياسيته، ولكن من منطلق ايماننا، ان مجرد ادعائنا بامتلاك الحقيقة، فإننا وبلا ادنى شك، اصبحنا في مصاف الايديولوجيات، بمعناها الاعتقادي الضيق، الممنهج سلفاً لبلوغ غاية محددة وتحقيقها، فنكون بذلك خارج إطار الفلسفة، التي كانت وابتدأت بالسؤال، الذي لا يهتم بالإجابات، قدر اهتمامه بطرح الاسئلة، التي من الممكن ان تدخل في علاقة تضايف مع الحقيقة دون ادعاء امتلاكها.

تنبع اهمية البحث، في الفلسفة بصفتها الاشكالية- كما نعتقد- عن طريق عدم تصور اي عمل فلسفي خال من الاشكالية، والاشكاليات سلسلة مترابطة ومتداخلة من التساؤلات المنظمة، التي تهدف الى ابراز المشكل الفلسفي واكتشافه، وتقديم فروض للحلول حوله، والاشكالية لا تأخذ معناها الحقيقي الا عبر التفكير الفلسفي، الذي يعمل باستمرار ويؤكد على الحل دون بلوغه صفة نهائية،<sup>(2)</sup> هذا في الاطار العام لمعنى الاشكالية، اما في الفهم الخاص لمصطلح الاشكالية، فهذا ما سنقف عليه بوصفه فرضية بحث تنظر الى الفلسفة من بُعدٍ اخر، وهو ما سنوضحه لاحقاً.

يتطلب منا الان الوقوف عند نقاط متعددة لتقديم بعض الايضاحات التي تتعلق بمضمون هذا الكتاب وفكرته، وعلى امل تقديم هذه النقاط بمقدار مقبول من السلاسة ارتأينا، طرح عدة تساؤلات، ومن ثم الاجابة عليها، ليكتمل وقوفنا بطريقة مرضية، وبذلك نكون قد استوفينا مقدمة لا بأس بها لموضوعنا قيد البحث، فما المقصود بإشكالية الفلسفة؟ اين تقع مشكلة البحث؟ ما هي الطريقة التي اتبعناها لحل هذه المشكلة؟ ثم اخيراً، لماذا كانت قراءة في فلسفتي ميشيل فوكو، وجيل دولوز، وليس على سبيل المثال، دراسة نقدية مقارنة بين فلسفتيهما؟ ما الذي يميز مفردة القراءة، عن اي مفردات اخرى كثيرة من الممكن ان تحل محلها؟

---

(2) بنظر: حميد عبدة، الحجاج في الفلسفة وتدريسها، مجلة فكر ونقد، تحرير، محمد عابد الجابري، دار النشر المغربية-المغرب، السنة الرابعة، العدد 39، 2001، ص93-95.

تعد الفلسفة وفي اكثر الاقوال عمومية، نمطاً من التفكير، والنشاط العقلي، الذي يهدف الى سبر اغوار الوجود، بعموميته، الالهي، الانساني، والطبيعي، هذا النمط، والنشاط يسير وفق اليات تعتمد الاستدلال العقلي؛ لغرض بلوغ حقيقة وجود ما، ونحن وعندما نطالع تاريخ الفلسفة، نجد انفسنا ازاء فرشة واسعة ومتنوعة، تتوزع بين اراء الفلاسفة والمذاهب، والاتجاهات والتيارات، تلك الآراء والفلسفات التي دأبت في محاولة الاجابة عن الاسئلة التي يطرحها العقل ازاء العالم الخارجي، فجاءت الاجابات متنوعة بطبيعة الحال، لكن احدا منهم لم يدع امتلاك الحقيقة، وان وجد من يدعي حق الملكية لمفهوم الحقيقة، فهذا دليل وصوله الى نقطة اكتمال مذهبي في الفلسفة، لا بمعنى نهاية مشروع البحث الفلسفي، لقد كان الفلاسفة اليونان، مجرد اصدقاء للحكمة، فقط لا اكثر من ذلك، وما نفترضه نحن بدورنا، كنوع من الاجابة عن السؤال، ما تعنيه اشكالية الفلسفة، هو التالي، قبالة هذا التنوع في الفلسفات، واختلاف الاجابات، ألا يمكن اعتبار، ان الفلسفة، في كل حقبة، تدور في فلك اجابة سؤال واحد ومركزي، من الممكن ان تختزل فيه كل الاسئلة الثانوية الاخرى، بل وحتى الاجوبة؟ انها فرضية عمل اجرائية، لبناء فرضية وتتطلب منا اعتماد بعض النماذج، التي هي بمثابة قرائن، تسير باتجاه اثبات اصل الفرض، لذا فان ما نعنيه بإشكالية الفلسفة، هي الاطار العام الذي يضم بين ثناياه جملة من المشكلات والتساؤلات في كل حقبة تاريخية معينة، تختلف عن الحقبة التي تليها، وعن التي تسبقها، تلك المشكلات التي ترابط فيما بينها برابط، العنوان العام للإشكالية، الذي يعني من جهة اخرى السؤال والمشكلة التي تغذي فاعلية الفكر، من خلال عدم التسليم بإجابة نهائية، قدر ضرورة الاعتراف بالاستمرار بطرح الاسئلة واثارة المشكلات.

لكن بناء هذا الفرض، اي ان الفلسفة تسير وفق هذا الخط ذو الصفة الانقطاعية، الانفصالية، قادنا الى استدلال آخر يقوم على اساس وجود ترابط وتداخل، بين وجود اشكالية للفلسفة من جهة، ووجود انقطاع او قطيعة معرفية من جهة اخرى، وهذا ما تم تعزيزه من خلال الاستشهاد بالنصوص الساندة لهذا الطرح، ومن ثم فان ما نصل اليه من شكل هذه

العلاقة والترابط، هو امكانية تشخيص الاشكاليات التي وسمت الفلسفة تاريخيا، من خلال تتبع الانقطاعات التي تحدث، سواء بسبب عامل، ديني، كظهور ديانة جديدة، كما هو حال ظهور الديانة المسيحية، وبالتالي ظهور الفلسفة الوسيطة، او كشف علمي يغير بنية النظرية العلمية، كما هو عليه الامر في الفلسفة الحديثة، كوبرنيكوس، كبلر، غاليلي، وتوظيف تلك الكشوفات من قبل الفلاسفة، وولادة فلسفة الحداثة، بالنتيجة، او ربما عامل فلسفي وعلمي في ان واحد، مثل نقودات (نيتشة) لفلسفة الحداثة، وظهور النظرية النسبية لاحقا، وتبلور اتجاه فلسفة ما بعد الحداثة، فيما بعد.

إن المشكلة التي نجد انفسنا بصدها، تتعلق بالعنوان الذي اخترناه لهذا الكتاب، وهي نتيجة لكل ما افترضناه للإجابة عن السؤال الاول، الذي يخص قراءة الفلسفة في تاريخها قراءة اشكالية، المشكلة التي نصل اليها، هي التالية، ان هنالك، وكما هو معلوم، صراع بين فلسفتي كل من الحداثة، التي ارتكزت على جملة من الاكتشافات العلمية، وتنظيرات فلاسفة العصر الحديث، العقلانية الحديثة، من جهة، ومفكري او فلاسفة ما بعد الحداثة، الذين يمثلون استمرار لمشروع النقد النيتشوي، ومكتشفات العلم، وبخاصة مع النظرية النسبية لـ انشتاين، من جهة اخرى، المشكلة التي تتفرع الى ثلاثة انواع من التساؤلات الأول: ويمثل برأينا تساؤل اتجاه ما بعد الحداثة، الذي يفيد بالتالي: هل هنالك امكان للتفلسف والتفكير في مساحة تقع خارج نمط الحداثة بمختلف توجهاتها؟ الثاني، يمثل تساؤل فلاسفة الحداثة، هل يستطيع اي مشروع فلسفي التفكير دون الارتهان الى العقل؟ بمعنى كيف نستطيع ان نفكر دون المرور من خلال العقل؟

والسؤال الذي يعيننا ازاء تلك التساؤلات، هو هل يمكننا الخروج من هذين التصنيفين؟ أي: أن نفكر دون الوقوع في ازدواجية، الحداثي وما بعد الحداثي، كيف يمكننا ابتكار اي قول فلسفي دون أن يتم تصنيف هذا القول، تحت عنوان واحد من اثنين، حداثي، أو ما بعده؟

ربما تثار الاعتراضات، بين هذين التيارين، كل واحد منهما اتجاه الآخر، فلاسفة ودعاة الحداثة تعترض على فلاسفة جيل الـ ما بعد،



بالقول، باستحالة اقامة اي فكر وتأسيه خارج اطار العقل الحدائي، وما بعد الحداثة يحاول الخروج الى فضاء اخر من التفكير، عبر احداث قطيعة مع العقل الحدائي، ويقولون إنهم، لا يعنون بمجاوزة العقل، كأداة للتفكير، ولكن تجاوزه من حيث ان مشروع الحداثة قد جعل من العقل اداة ناقصة ومقيدة ومشروطة بنوع من الاوهام ذات الصبغة القدسية المتعالية، ومن ثم، يتوجب تجاوز كل شعارات هذا المشروع، من الحرية والتقدم والحكايات الكبرى، وتحطيم الثنائيات، والسؤال الذي يطرح هنا، هل استطاعت ما بعد الحداثة بالفعل تجاوز، تلك الثنائيات، واثبات فشل المشروع الحدائي برمته؟ هل تحرر فلاسفة الـ ما بعد، من العقل، الذي انتقدوه؟ الاجابة متروكة الى نهاية هذا الكتاب، ولكن ربما ان الاجابة الوحيدة التي نمتلكها هي لسؤال وحيد، بين تلك التساؤلات، سؤال مأزق الثنائيات الذي نشهده نحن اليوم والان في الراهن الذي نشهده، من يستطيع أن يفكر خارج التصنيف المعهود، اما ان تكون حدائيا، او ما بعد حدائي، لا احد كما نعتقد.

لذا نعتقد أن أفضل طريقة لإيضاح وجود هذه المشكلة وبيانها، ومن ثم السعي لطرح حلول مناسبة لها، هو عبر قراءة الفلسفة من منظور اشكالي، يوفر لنا قدرة على التوصيف والتصنيف الدقيق، اي عبر منهج توصيفي واجرائي، يتوسم النقد ما امكنا ذلك، فكانت النتائج الاولية هي، ظهور اربع حقبة تاريخية كبرى في تاريخ الفلسفة، وكل حقبة مطبوعة بعنوان اشكالية خاصة ومميزة لها، الفلسفة اليونانية، اشكالية الوجود، الفلسفة الوسيطة، بشقيها، المسيحية والاسلامية، ظهور ديانة جديدة، والقطيعة مع الفلسفة اليونانية، اشكالية توفيقية، تسعى الفلسفة الى التوفيق بين مقررات العقل، وثوابت الدين الجديد، ثم اشكالية الحداثة، اشكالية العقل ظهور الاكتشافات العلمية والقطيعة مع مقررات وثوابت الفلسفة الوسيطة، والتخلص التدريجي من سلطان الكنيسة، وما بعد الحداثة، نقودات (نيتشة) لفلاسفة الحداثة (ديكارت، كانط، هيجل)، ومن ثم لاحقا، ظهور النظرية النسبية وتجاوز نظرية نيوتن، اشكالية التجاوز للعقل الحدائي، بالطبع تجدر بنا الاشارة، الى سمة الاختزال في هذا التقسيم، فأين ذهب تاريخ الفلسفة

الحديثة؟ واين الفلسفة المعاصرة؟ لذا نرى ضرورة إيضاح أن هذا التقسيم اجرائي، اكثر منه تاريخي، حيث تعتمد في هذا التصنيف، التشابه في الافكار والمناهج اكثر من اعتماد التصنيف الزمني الذي اعتدنا قراءته في كتب تاريخ الفلسفة وتصانيفها.

أخيراً لماذا اخترنا مفردة (قراءة)، في فلسفتي كل من فوكو ودولوز؟ إنَّ اختيار هذه المفردة جاء نتيجة غاية عملية، فمفردة القراءة لا تضعنا امام خيارات محدودة في اطار التعامل مع نصوص فوكو ودولوز، كونها نصوصاً قابلة للتأويل، اقصد انها من الممكن ان تتضمن النقد والمقارنة والتوصيف وفق منهج اجرائي دون الزامات مسبقة، فمفردة القراءة تمثل مساحة وفضاء واسع من التأويل، يضم بين دفتيه كل ما يتوفر عليه الباحث اثناء قراءة تلك النصوص والدراسات المتنوعة، والآراء والتصنيفات المتفاوتة والمتضاربة، من مقارنات، ومنهجيات، ومصطلحات خاصة ونحن نتعامل مع تيار يصعب تصنيفه بسهولة والوقوف معه على ارضية تتسم بنوع من الثبات، لذا، تمثل القراءة اطاراً بحثياً يحاول منح نوع من التصنيف الموضوعي والمحايد للمادة المقروءة، باعتبارها، اي ما بعد الحداثة، ليست مادة مكتملة البناء ومستقرة في بعدها التداولي، واشتقاقها الاصطلاحي، وبالتالي، لا نستطيع دراستها، لان الدراسة تحيل الى نوع من التعامل والتعاطي مع موضوعة قد اكتسبت صفة الثبات والاكتمال من ناحية مدلولاتها التاريخية وفهمها الاصطلاحي، كما هو الحال مع، مصطلح الحداثة، الذي نستطيع الاتفاق على احتوائه لعدة مقرولات اساسية، الحرية، التقدم، الذاتية، ومحور مركزي يدور حوله مشروع الحداثة، والذي يمثل العقل قلبه النابض.

ينقسم هذه الكتاب الى ثلاثة فصول، يضم كل فصل اربعة مباحث، حيث جاء الفصل الاول تحت عنوان، اشكالية الفلسفة، معناها، وسياقها التاريخي، وهو دراسة في المعنى الذي منحناه للإشكالية تاريخياً، ضم اربعة مباحث، الاول: جاء تحت عنوان الاشكالية من الدلالة اللغوية الى الفهم الاصطلاحي، المبحث الثاني: اشكالية الفلسفة في الفكر اليوناني، المبحث الثالث: اشكالية الفلسفة في العصور الوسيطة، اما المبحث الرابع: فجاء تحت عنوان من اشكالية الفلسفة زمن الحداثة، الى اشكالياتها مع فلسفة ما

بعد الحداثة، ويمكن تصنيف هذا الفصل بكونه اطاراً نظرياً اعتمد على جملة من الدراسات لتتبع تحولات اشكالية الفلسفة وصولاً لحقبة وعصر ما بعد الحداثة، اما الفصل الثاني: فقد جاء تحت عنوان، اشكالية الحقيقة لدى ميشيل فوكو، وقد انقسم بدوره الى اربعة مباحث، المبحث الاول: يمثل الاطار العام لفلسفة فوكو، والثاني: الجنون في خطاب السلطة والمعرفة، والثالث: العقاب في خطاب السلطة والمعرفة، والرابع: الجنس في خطاب السلطة والمعرفة، حاولنا في هذا الفصل الوقوف على حيثيات ومداخلات تلك الاشكالية بالاستناد الى نصوص فوكو الاساسية، بإسناد دراسات داعمة لوجهة نظرنا، في الوقت الذي جاء الفصل الثالث تحت عنوان: اشكالية المفهوم في فلسفة دولوز، وانقسم الى مباحث اربع، الاول: الاطار العام للفلسفة لدى دولوز، الثاني: اشكالية المفهوم في فلسفة دولوز، الثالث: نقد صور الفكر الوثوقية، وجاء المبحث الرابع: والاخير، تحت عنوان وحدة اشكالية الفلسفة من فوكو الى دولوز، حاولنا في هذا الفصل قراءة فلسفة دولوز من منظور المفهوم باعتبارها، اشكالية الفلسفة لديه، بالطبع لا يخفى على المتتبع الصعوبات التي واجهتنا خاصة في الكتابة عن فوكو ودولوز، وربما هذا الاخير على وجه التحديد، منها تتعلق بندرة الدراسات عن فلسفته، ناهيك عن نصوصه التي لم تترجم من قبل مشروع او مؤسسة، كما هو الحال مع كتابات فوكو التي نهض بترجمتها، مشروع مطاع صفدي، لذلك جاءت ترجمات كتبه مهلهلة، تبدو غير ذات موضوع يجمع بينها رابط من الوحدة، فيضطر الباحث الى الاعتماد على بعض الدراسات القليلة، التي لا تتجاوز الاربعة منها، وربما على فهمه لنصوص اساسية، لا تشكو من ارباك في الترجمة، كما هو الحال في كتابيه، الاختلاف والتكرار، وما هي الفلسفة، هذا ونأمل ان نكون قد وفقنا في الحد الأدنى في هذا البحث المتواضع، الذي لا يكاد يخلو من ملاحظات، فنحن نسعى الى محاكاة الكمال، لمعرفتنا استحالة بلوغه، والله ولي التوفيق.



## الفصل الاول

### إشكالية الفلسفة، أسسها و معناها

#### المبحث الاول

#### الإشكالية من الدلالة اللغوية إلى الفهم الاصطلاحي

##### 1 - معنى الاشكالية

إن طبيعة مجال الفكر إنما يقوم على أساس من الإشكالات، ولا يمكن لأي بحث من البحوث أن يقوم إلا من خلال المُشكّل، فمجال البحث في الفكر، إنما يتمحور حول سؤال ما، أو إثارة مشكلة معينة، ثم السعي في محاولة الإجابة عن هذا التساؤل أو تجاوز هذه المشكلة عبر إيجاد الحلول المناسبة، وهذا ينطبق تمام الانطباق على الفلسفة، كونها قد بدأت بالتساؤل، وواجهت مشكلات نتيجة محاولتها وضع أجوبة للأسئلة التي طرحتها، فمثلا كان السؤال عن أصل الوجود، الإشكالية الأساسية التي وسمت العصر الأول والتي أصطلح على تسمية فلاسفتها لاحقا، الفلاسفة الطبيعيون.

الإشكالية من الناحية اللغوية مشتقة من الفعل "أشكل" تقول أشكل عليه الأمر أي اختلط والتبس، والإشكال بمعنى الالتباس" ويطلق على ما هو مشتبّه ويقرر دون دليل كاف، ومن ثم يبقى موضع نظر<sup>(1)</sup> والإشكالية "سمة حكم أو قضية قد تكون صحيحة، (ربما تكون حقيقية)، لكن الذي

---

(1) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، منشورات ذوي القربى، قم - إيران، ص379.

يتحدث لا يؤكد صراحة... فهو المشكوك في أمره، الذي يمكن إثباته ولكن دون برهان كاف، وتالياً، ما يمكن اعتباره كأنه بقي معلقاً<sup>(2)</sup>.

والإشكالية (problematique)، صفة لكلمة مشكلة (probleme)، وهي أوسع من المشكلة، إنها نظرية تقدم لها عدة حلول، وليس هنالك حل يمتلك من القوة ما يزيح باقي الحلول المطروحة، في حين تعني كلمة "مشكلة" في اللغة اليونانية "الصعوبة، أو العقبة، أو العثرة، أي ما هو موضوع أمام الإنسان يقابله ويصطدم به"<sup>(3)</sup>، فإذا ما تعاملنا مع كلمة "إشكالية"، باعتبارها صفة لكلمة "مشكلة"، حينئذ تكون دلالتها ومجال استعمالها هو مجال المنطق، وتحديد ما يسمى الجهة في الأحكام، وذلك كون القضية قولاً مركب من حدين مرتبطين برابطة، فنقول: إن القضايا من ناحية الجهة، تنقسم إلى قضايا تقريرية، وصفة الحكم فيها هي "من المحقق كذا"، وقضايا احتمالية وصفة الحكم فيها "من المحتمل كذا"، وقضايا ضرورية وصفة الحكم فيها "من الضروري كذا"<sup>(4)</sup>، وهذا المستوى من الفهم، سنعمل على تجاوزه، كونه أقرب إلى الدلالة اللغوية والمنطقية منه إلى الدلالة الاصطلاحية.

أما في المصطلح المعاصر، فتستعمل كلمة "الإشكالية" بوصفها اسماً لكلمة "مشكلة"، وحينئذ يكون معناها مجموع المشكلات الخاصة بعلم ما من العلوم، أو مجموع المشاكل التي توجد ضرورة في مسألة من المسائل<sup>(5)</sup>، ففي الفيزياء، مثلاً، توجد عدة مشكلات، يحاول العلماء إيجاد حلول لها والسيطرة عليها من خلال ملاحظتها وإعطاء فرضيات حولها، ومن

---

(2) اندريه لالاند: الموسوعة الفلسفية، ج2، تعريب خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط1، 2002، ص1050-1051.

(3) بنظر: عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، منشورات مكتبة النهضة العربية المصرية، ط3، 1959، ص159.

(4) بنظر: عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، ص159. وينظر: عادل ضاهر، اشكال، الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير، معن زيادة، مركز الانماء القومي، المجلد الاول، ط1، 1986، ص74.

(5) بنظر: عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص158-159.

ثم ضبطها في قوانين، ولكنها رغم ذلك تبقى معلقة، أو أن حلولها مؤقتة، كمشكلة "تكوين المادة"، ومشكلة "الجاذبية"، ومشكلة "الطاقة"، ومشكلة الحرارة... الخ، إذا فلتتفق على تسمية هذا النوع من الفهم (الدلالة الاسمية لمفهوم الإشكالية)، هذا المعنى هو ما سنعمل على توظيفه.

إذاً الإشكالية تعني ووفقاً لدلالاتها الاسمية، الإطار العام الذي يميز مجموعة من المشكلات ويجمعها في وحدة مميزة، إنها "منظومة من العلاقات التي تنسجها داخل فكر معين، مشاكل عديدة ومتراصة، لا تتوفر إمكانية حلها منفردة، ولا تقبل الحل إلا في إطار حل عام يشملها جميعاً، فنحن عندما نقر بوجود إشكالية للنهضة، فنحن نعني بذلك مجموعة المشاكل المتصلة والمتراصة والمتداخلة والتي لا يمكن حل أي واحدة منها، بمعزل عن المشاكل الأخرى التي تجمعها في وحدة إشكالية موحدة، وتكون هذه الوحدة على مستويين، مستوى تطور العلوم أو المعارف والأدوات والمفاهيم بصورة عامة، ومستوى تطور العلاقات الاجتماعية والاقتصادية"<sup>(6)</sup>.

وفق ما تقدم، وفي ذات السياق، تجدر الإشارة إلى عدة نقاط مهمة:

النقطة الأولى، إن ما نعنيه بالطرح الإشكالي للفلسفة، يتمثل في محاولة إثارة الصعوبات الممكنة والمحتملة في إطار الفلسفة<sup>(7)</sup>، وكل المباحث المتضمنة فيها، مبحث الوجود ومبحث المعرفة ومبحث القيم.

النقطة الثانية، ضرورة الالتفات إلى أهمية المشكلة انطلاقاً من الدور الذي تقوم به داخل الإشكالية، وليس إلى أهميتها بذاتها، أي باستقلالياتها وتفردها داخل مجموع المشكلات الأخرى<sup>(8)</sup>.

النقطة الثالثة، إن إشكالية الفلسفة في مرحلة زمنية معينة لا تنحصر بما أنتجته تلك الفلسفة، بل إن مجالها يتسع ليشمل جميع أنواع الفكر، فقد

---

(6) ينظر: محمد عابد الجابري: نحن والتراث، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1،

1980، ص29.

(7) ينظر: سليم دولة: ما الفلسفة، دار نقوش عربية، تونس، ط3، 1989، ص23.

(8) ينظر: محمد عابد الجابري: نحن والتراث ص29.

تختلف الأسئلة التي يطرحها فلاسفة يفكرون داخل إشكالية واحدة، ولكنهم يختلفون في الأجوبة التي يقدمونها، فذلك لا ينال من وحدة الإشكالية، بل على العكس، ففي ذلك مؤشر جيد على خصوصيتها، وتماسك عناصرها، وهي 'لا تتحدد فقط بما تم التصريح به بل أيضا بما تتضمنه وتحتمله'<sup>(9)</sup>، أي إنها غير محددة بإطار زمان ومكان معينين، بل تتجاوزه، مفتوحة من السابق إلى اللاحق.

النقطة الرابعة، تتعلق بمستوى تطور الأدوات والمعارف والمفاهيم داخل إطار بنية إشكالية فلسفية معينة، الذي هو ربما نتيجة وانعكاس، لمستوى تطور العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية أيضا.

كما تُعرّف الإشكالية أيضاً بكونها "فن صياغة وطرح المشكلات بوضوح وفن حلها بدقة مع تتبع تحولاتها تاريخياً"<sup>(10)</sup>، أو فلنقل بصورة أكثر دقة واختزال "الإشكالية هي الوحدة المميزة لنظرية ما"<sup>(11)</sup>، وهذا التعريف الأخير يسير في الاتجاه الذي تعرضنا له سابقاً، اعني دلالة الإشكالية من الناحية الاسمية، كما ينسجم ويتطابق مع الإطار العام لاستخدام الفيلسوف الفرنسي لويس التوسير (1918-1990)، الذي عمل على توظيف مفهوم الإشكالية جنباً إلى جنب مع مفهوم القطيعة الاستيمولوجية، حيث استعار مفهوم الإشكالية من اللاهوتي والفيلسوف "جاك ماريثان"<sup>\*</sup>، وعمل على توظيف مفهوم القطيعة الاستيمولوجية في مجال العلوم الإنسانية، بعد استعارته من مواطنه الفيلسوف الفرنسي جاستون

---

(9) ينظر: المصدر نفسه، ص30.

(10) ديرييه جوليا: قاموس الفلسفة، نقله الى العربية فرنسوا أيوب وإيلي نجم وميشال أبي فاضل، مكتبة أنطوان، بيروت 1992 - ص38.

(11) محمد وقيدي: العلوم الإنسانية والايديولوجيا، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1983 ص 121.

(\*) جاك ماريثان (1882- 1973): - فيلسوف ولاهوتي فرنسي، دعي في أواخر حياته ليكون أستاذاً في جامعة برنستون (الولايات المتحدة الأمريكية) كان في الأصل من أنصار برغسون غير انه صار فيما بعد من أشهر زعماء التوماوية الجديدة، من أشهر مؤلفاته 'مقدمة للفلسفة' 1920 و' درجات المعرفة 1932' ينظر: د. خلف الجراد: معجم الفلاسفة المختصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، 2007، ص 227.



باشلار (1884-1962)، ومن ثم طبقه على فكر كارل ماركس (1818-1883) للفصل بين ماركس الشاب وماركس الناضج، أو بين المرحلة الأيديولوجية من فكر ماركس والمرحلة العلمية<sup>(12)</sup>.

يشير مفهوم الإشكالية حسب (التوسير)، إلى مجموعة من العناصر التي تعمل في إطار إيديولوجي، لغرض مواجهة التساؤلات ومحاولة حل المشكلات التي تطرح في زمن تاريخي محدد بطريقة تبين وتكشف عن وجود بنية توحد كل العناصر أو التساؤلات أو المشكلات في هذا الزمن أو تلك الحقبة، وإن هذه البنية تمارس تأثيراً مباشراً على المفكرين الذين يعملون داخلها في زمن محدد، بل وتؤثر على إبداعهم وطريقة معالجتهم للمشكلات المعنية بها<sup>(13)</sup>.

إنَّ السبب الذي دعانا إلى استحضار مفهوم القطيعة، ومقارنته مع مفهوم الإشكالية، هو اعتقادنا بوجود ارتباط وتداخل بين المفهومين، أقصد أنَّ وجود الإشكالي مرتبط بوجود القطيعة، فمتى ما كانت هنالك قطيعة، وجب وجود إشكالية معينة، فالقطيعة تؤسس للإشكالية، كما تؤسس الإشكالية لمفهوم القطيعة، وذلك يقوم على أساس افتراض، إن مفهوم القطيعة اعم وأوسع من جهة دلالاته وحمولاته المعرفية من مفهوم الإشكالية، فنحن نحدد ظهور وعي نظري جديد، عبر تشخيص جملة من المشكلات والمفاهيم الجديدة، التي تمثل وتعبّر عن نفسها من خلال القطع مع مفاهيم ومشكلات سابقة، ولا سيما إذا علمنا أن مفهوم القطيعة لدى (التوسير) يعني، الانتقال من إشكالية إلى أخرى، وهذا لا يتم دفعة واحدة، أي عبر الانتقال إلى وحدة نظرية متميزة جديدة فحسب، بل يتطلب وعياً نظرياً، وجملةً من المفاهيم التي تنمُّ فيها صياغة هذا الوعي، فلا تقوم إشكالية جديدة لاحقة لإشكالية سابقة، إلا عبر وجود جملة من المفاهيم التي تميزها وتصوغها<sup>(14)</sup>.

(12) ينظر: محمد وقيدى: العلوم الإنسانية والأيديولوجيا، ص 121.

(13) ينظر: د. فوزي حامد الهيتي، إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي ابن رشد

أنموذجاً، دار الهادي للطباعة والنشر، ط 1، 2005، ص 12.

(14) ينظر: محمد وقيدى: العلوم الإنسانية والأيديولوجيا، ص 121.

وفق ذلك نستطيع القول: إنَّ مفهوم القطيعة، يعد بمثابة بوصلة منهجية تشير إلى وجود الإشكالية، فتشخيص وحصر عنوان إشكالية الفلسفة، في العصر اليوناني الأول، مثلاً، في الوجود، جاء نتيجة حدوث قطيعة معرفية، مع الحقبة السابقة، التي كانت تسودها الذهنية الأسطورية، والتي انبثقت عبر الخطاب الشعري المعتمد على الخرافة، التي لا تبرر أطروحتها الدوغمائية الساذجة، فمع اليونان تم استبدال التصورات الخرافية للعالم بنظام عقلي من الأفكار يستند إلى الذهن الذي استطاع الركون إلى التفسير الطبيعي<sup>(15)</sup>.

ومن ثم بدأت مع حدوث هذه القطيعة تطرح التساؤلات، ونثار المشكلات، فالإشكال يظهر عند الانتقال من مرحلة إلى أخرى، كما لا تفوتنا الإشارة إلى أن التفرقة بين مفهومي القطيعة والإشكالية، هي تفرقة إجرائية ذات أهداف منهجية محضة، بمعنى إنها لا تتقاطع مع تبني مفهوم الإشكالية كمنهج في قراء الفلسفة في حقبة معينة، هنا قد يطرح البعض تساؤلاً مبرراً، وهو لماذا اخترنا الإشكالية عنواناً، وليس القطيعة؟ والإجابة عن هذا التساؤل، نستطيع تلخيصها في القول: إنَّ مفهوم القطيعة وعلى الرغم خصوصيته، لا يعد سؤلاً جوهرياً حول طبيعة الفلسفة، ولا يتماهى معها معرفياً، لينتج ويثير المشكلات باستمرار، بقدر كونه مفهوماً وصفيّاً، يكتفي بالوصف، ويقف عنده، ولا يتجاوزه، هذا في حين لا يكتفي الطرح الإشكالي بالوصف، بل يتجاوزه، ممارساً للنقد، والتحليل، والتساؤل المستمر، كما سنرى ذلك لاحقاً.

بعد ذكرنا لهذه المجموعة من الآراء نستطيع القول: إن استعمالنا لمفهوم الإشكالية وعلاقته بالفلسفة، سيكون في إطار مستويين اثنين، المستوى الأول، هو مستوى دلالتها الاسمية، والتي تعني الإطار العام الذي يضم مجموعة من المشكلات التي لا تتوافر إمكانية حل كل واحدة منها منفردة إلا بوجود حل شامل لكل المشكلات التي ترتبط مع بعضها البعض في نسيج واحد متداخل، ومنظومة فكرية واحدة، هذا الإطار العام يتميز

---

(15) ينظر: ثامر مهدي: من الأسطورة إلى الفلسفة والعلم: دار الشؤون الثقافية العامة للطباعة والنشر، بغداد، ط 1، 1990، ص 179.

بوحدة نظرية وعنوان عام يوحد، إنها مجموع المشكلات التي حاولت الفلسفة إيجاد حلول لها عبر التاريخ منذ اللحظة الأولى التي تمخضت عن ولادتها.

المستوى الثاني، ومفاده، إن الإشكالية هي سؤال الفلسفة الدائم، الذي وجدت من خلاله ولأجله الفلسفة، ووفق هذين المستويين المتداخلين اللذين يكمل أحدهما الآخر، سنعمل على قراءة الفلسفة، ولكن ما الذي تعنيه الفلسفة؟ وما هي أهم موضوعاتها أو مباحثها؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه في الجزء المتبقي من هذا المبحث بقدر كبير من الإيجاز والدقة، في محاولة لتلافي الوقوع في دائرة الاجترار، وإعادة نقل ما جاءت به تواريخ الفلسفة، التي تكاد لا تخلو إحداها، من استعراض للتعريفات ووجهات النظر، حول طبيعة وغاية الفلسفة وموضوعها، إلا بالمقدار الذي يسلط الضوء أو يوضح منعطف معرفي وتاريخي يستوجب الوقوف عنده، انطلاقاً من علاقة الفلسفة بمفهوم الإشكالية.

## 2 - معنى إشكالية الفلسفة\*:

الفلسفة كما نعلم ليست علماً بمعنى العلم الدقيق الذي يمتلك مجموعة من القواعد التي يتبعها لبلوغ غاية محددة واضحة سلفاً، ولا هي مسألة رياضية محددة بمعنى التحديد الواضح الذي لا لبس فيه أو خلاف حوله، لذلك فإن وضع تعريف واحد لمعنى الفلسفة جامع لدلالاتها مانع لما هو خارجها يبدو ضرباً من المستحيل\*\*، ومرد ذلك يرجع إلى سببين أساسيين كما نعتقد:

---

(\*) ارجع بعض الباحثين كلمة فلسفة (philosophy) من الناحية الاشتقاقية إلى معنى حب الحكمة، حيث تتكون كلمة (philosophy) من مقطعين، (philo) ويعني حب، و(sophy) وتعني الحكمة، بذلك يكون معنى المقطعين معنمين، محبة الحكمة، كما تجدر الإشارة إلى أن فيثاغورس أول من استخدم لفظ فلسفة بصيغة التعريف عن نفسه، عندما سأله طاغية فليونتا (لاونتس) وأجابه قائلاً "أنا فيلسوف" والفلسفة حسب فيثاغورس "البحث عن الحقيقة". ينظر: بيتر كونز مان، فرانز بيتر بوركارد، أكسل فايس: اطلس - dtv الفلسفة، ترجمة: د. جورج كتورة، المكتبة الشرقية - لبنان، ط1، 11، 2007، ص11. وكذلك ينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة بيروت، ط1، 1987، ص444.

(\*\*) من الممكن حصر تعريفات الفلسفة منذ بداية تاريخها في خمسة تعريفات أساسية =

الأول: اختلاف وجهات نظر الفلاسفة في مهمة الفلسفة ودورها ووظيفتها، مع الأخذ بعين الاعتبار، أنَّ الفلاسفة قبل أرسطو لم يكونوا مهتمين ومنشغلين في تحديد معنى الفلسفة وطبيعتها، قدر اهتمامهم في ممارستها انطلاقاً، من عدها بحثاً في الوجود، أو بحث عن حقائق الأشياء، أو إنها تشير إلى معنى الدهشة، التي تحيل إلى معنى السؤال<sup>(16)</sup>، لان الخلاف حول طبيعة الفلسفة ومجالها، قد ظهر مع سقراط وغرمائه السفسطائيين، كما أشار أفلاطون عندما قابل بين الفيلسوف والسفسطائي، حيث ينتقل هذا الأخير من مكان إلى آخر يعلم الشباب من أجل كسب اجر أو تحقيق منفعة، في حين الفيلسوف يلتزم المعرفة لذاتها، ويطلب العلم لغير غاية أو منفعة، وسقراط خير مثال للفيلسوف الذي جعل من حياته طريقاً للبحث عن حقائق الأشياء، وتقويض الأوهام وهدمها<sup>(17)</sup>، هنا تنبغي الإشارة إلى مفصل مهم يتعلق بكون الفلسفة، من الناحية الاصطلاحية، لم تتبلور كمفهوم محدد واضح المعالم، فالفلاسفة الأوائل (طاليس، انكسمنس، انكسمندر) لم يتعاطوا الفلسفة كمفهوم مختلف في دلالتها بالنسبة للحقبة التي عاصروها، بل كانوا يمارسونها، هكذا كنوع من المعرفة، التي تحاول الوقوف على معرفة الأسباب والغايات التي تقف وراء هذا الوجود المبهم، والمليء بالأحاجي والألغاز، دون تكبد عناء الخوض في سجالات تحديد المفهوم وتعريفه، فلماذا هذا السكوت؟ هل إن الفلسفة بالنسبة لهم مفهوم معرف لا يحتاج إلى تعريف؟ أم أنهم كانوا يمارسون الفلسفة، دون وعي منهم من كونهم يتفلسفون؟ أم إن الفلسفة في صميمها هي موضع إشكال ومحط تساؤل؟ نقصد إن الفلسفة، على طول الخط،

= عبر عنها اليونان على النحو الآتي 1- الفلسفة هي البحث عن المبادئ والأسباب الأولى، 2- هي العلم بالموجود بما هو موجود، 3- هي تأمل الحقيقة، 4- هي السعي إلى الموت أو تعلمه، 5- هي التشبه بالله أو (الآلهة) بقدر الطاقة البشرية. ينظر: د. عبد الغفار مكاوي: لم الفلسفة، منشأة المعارف للنشر، 1981، ص 10. وينظر: أولف جيغن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، نقله عن الألمانية د. عزت قرني، دار النهضة العربية، مصر، 1976، ص 20.

(16) ينظر: أولف جيغن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ص 15.

(17) ينظر: توفيق الطويل، أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 2010، ص 22.

والذي ابتدأ مع طاليس، لم تكن تهدف إلى وضع إجابات نهائية، وحلول جاهزة، بل هي سؤال مستمر يتبدى بصور وأشكال مختلفة، وهذا هو موضع الإشكال الذي يقبع في صميم الفلسفة، بل ويمثل نبضها الأزلي.

الثاني: اختلاف العصر الذي تنشأ فيه الفلسفة وطبيعة الأفراد والقيم الثقافية والاجتماعية والاقتصادية وطبيعة النظام السياسي السائد، أي تلك العوامل التي تسهم باجتماعها في تكوين وصياغة ذهنية حقبة تاريخية معينة، والفلسفة لا تعدوا في كثير من جوانبها إلا مجرد انعكاس وتعبير دقيق لطبيعة عصرها، بل هي الناطق الشرعي باسم العصر.

هنا قد يثار تساؤل مبرر، وهو إذا كانت الفلسفة وليدة عصرها، فلماذا نجد البعض، بل الكثير من الفلاسفة، الذين عاصر بعضهم البعض الآخر، قد اختلفوا في تعريف الفلسفة؟ وهذا خلاف ما افترضناه مسبقاً، من كون الفلسفة في فترة وحقة معينة، محكومة بإطار العصر الذي يمنحها صفته وسماته المميزة له عن غيره، والإجابة على هذا السؤال، تتمثل في إن طبيعة الفلسفة، أو ربما واحدة من اخص خصائصها، إنما تقوم في استقلاليتها واستقلال شخص الفيلسوف نفسه في الأعم الأغلب، وان كان هذا الاختلاف يتوحد من خلال الإطار العام والركيزة الأساسية للفلسفة، والتي تمثلت في الاعتماد على العقل، وان اختلفت المذاهب بين عقلي وحسي، فعلى سبيل المثال كانت فلسفة الحداثة ذات طابع عقلاني يحاكي العلم ويخضع لنسقه، فالفلسفة عند جون لوك (1632-1704) تحليل نقدي للعقل البشري، في حين عند روبرت باركلي (1649-1690)، وكذلك ديفد هيوم (1711-1776) بحث في الطبيعة البشرية<sup>(18)</sup>، إذن الاختلاف حول تعريف الفلسفة ومهمتها أو وظيفتها، لا ينال من وحدتها الإشكالية، بل هو دليل ثرائها وخصوبتها معرفياً.

في الوقت الذي اتخذت الفلسفة المعاصرة شكلاً آخرًا مختلف تمام الاختلاف، شكل تجاوز المبنى النسقي الذي كان سائداً في العصور

---

(18) ينظر: توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ص26

الحديثة، لذا فمن الطبيعي أن تختلف الرؤى حول مفهوم ومعنى ووظيفة أو مهمة الفلسفة، فتعدد المذاهب واختلاف الإجابات، لا ينال من وحدة الفلسفة، بمقدار ما يوضح لنا ثراء مفهوم الفلسفة وتعدد دلالاتها المعرفية، على اعتبار أن الفلسفة حاجة إنسانية متأصلة كامنة في صميم وجودنا، تهدف إلى معرفة الحقيقة، وطلب الحقيقة هدف إنساني يتسامى فوق جميع الاختلافات وتعدد وجهات النظر<sup>(19)</sup>.

من زاوية أخرى بالإمكان مناقشة المعنى الإشكالي للفلسفة، من خلال التحدث عن فعل التفلسف، وهي زاوية ملفتة للنظر وجديرة بالمناقشة، فالتفلسف كما يرى أرسطو يعني، النظر العقلي الخالص، أو "التبصر الفلسفي"، الذي يقابل ويساوي الجهد الحثيث الذي يبذله الإنسان في طريق البحث عن حقائق الأشياء<sup>(20)</sup>، ويضيف أرسطو قائلاً "إن كلمة التفلسف تدل من ناحية السؤال عما إذا كان من واجب الإنسان أن يتفلسف، كما تدل من ناحية أخرى على أن نهب أنفسنا للفلسفة"<sup>(21)</sup>.

يبين لنا هذا النص مسألتين، فمن ناحية يشير إلى ضرورة أن تمتلك الفلسفة شرعية وجودها باعتبارها سؤالاً منطلقاً من فعل التفلسف، أو ممارسة الفلسفة، من ناحية أخرى، إن في هذا النص إشارة واضحة، إلى أن الإنسان في بعده النظري والعملي، لا يبتعد عن مجال التفلسف، فهو حيوان عاقل يعي العالم ويمارس عقلانيته، أي أن الإنسان يعيش للإجابة عن السؤال الذي يمس صميم وجوده المتناهي، وقيمة هذا الوجود وغايته، وحدود هذا العالم، وقيمة معرفته، والجدوى منها... إذا فشرعية الفلسفة تنبع من ذاتها أو صميمها، باعتبارها سؤالاً. وبذا وحسب أرسطو أيضاً، فالتفلسف ضروري لإثبات أهمية الفلسفة أو عدمها، وفي كلتا الحالتين يتطلب منا التفلسف<sup>(22)</sup>.

---

(19) ينظر: محمد عابد الجابري: نحن والتراث ص 34. وكذلك ينظر: سليم دولة: ما الفلسفة، ص 21.

(20) ينظر: أرسطو طاليس: دعوة للفلسفة، قدمه للعربية د. عبد الغفار مكاي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ب. ت. ص 33

(21) أرسطو طاليس: دعوة للفلسفة، ص 33-34

(22) ينظر أرسطو طاليس: مقدمة عبد الغفار مكاي، ص 9.

وللوقوف على طبيعة الفلسفة، يجب علينا ألا نتخرج أو نتعالى عليها بحسب مارتن هايدغر (1889-1976) الذي يقول "عندما نسأل: ما هذا - الفلسفة؟، فنحن نتكلم عن الفلسفة، وتساؤلنا بهذه الطريقة يضعنا - بشكل واضح- في موقف عال على الفلسفة، أي بمعزل عنها. بينما الهدف من سؤالنا هو أن ندخل في الفلسفة، وأن نقيم فيها، فنسلك وفق طريقتها، أي أن "نتفلسف"<sup>(23)</sup>.

لقد بين لنا أرسطو وهايدغر أهمية فعل التفلسف، باعتباره الطريق الوحيد لمعرفة الفلسفة، أي التموقع داخل الفلسفة لسبر غورها، والوقوف على ماهيتها.

ولكن هايدغر الذي كان يؤكد دائماً على ضرورة فن طرح السؤال أكثر من انشغاله واهتمامه بالجواب، لا يرى في الرجوع إلى التعريفات السابقة والحالية، إلا مجرد أعمال غير ذات جدوى، كوننا لم نفعل شيئاً سوى عملية جمع لصيغ خاوية تناسب كل نوع من أنواع الفلسفة، لذا نراه يؤكد، أن الإجابة عن سؤال ما الفلسفة؟ تكون عن طريق إجابة متفلسفة، أي من خلال ممارسة الفلسفة، وهذا لن يحدث إلا في حالة واحدة وهي الدخول في حوار مع الفلسفة<sup>(24)</sup> فحقيقة الفلسفة هي ممارستها.

ولعل أفضل طريقة للدخول في حوار مع الفلسفة، تتم برأينا، هن طريق طرح التساؤلات باستمرار، طريقة لا تأبه للجواب، وغير معنية بالركون إلى الطمأنينة التي نشعر بها إزاء الأجوبة الجاهزة، قدر انشغالها بقلق السؤال المحترف، الذي يصاغ بطريقة إشكالية، لا تخضع لقصدية العقل واستدلالاته، في الوقت الذي لا تقع في تناقضاته، إنها تحاول الكشف عن العنصر أو مجموع العناصر الثابتة في صميم الأشياء، إذ تشكل جوهر وجودها وسببها ومبدأها الأول.

---

(23) مارتن هايدغر: ما الفلسفة؟ محمود رجب، راجعها عن الأصل الألماني عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، ط2، 1974، ص52.

(24) ينظر: مارتن هايدغر: ما الفلسفة، ترجمة محمود رجب، ص 65.

إذاً الفلسفة سؤال وتساؤل مستمر، يتنكر لكل البديهيات التي اعتدنا تقبلها، فهي كما يصفها احد الباحثين، "سؤال يحمل في طياته فايروس لسؤال جديد"<sup>(25)</sup>، فهي لا تقطع الوعود، لان ذلك من شأنه أن يحولها إلى نسق أيديولوجي مغلق، كما هو حال الكثير من المذاهب الفلسفية التي ادعت امتلاك الحقيقة، وحتمية بلوغ السعادة، والرفاهية الإنسانية والتقدم والحرية، فهي لا تعطي الجواب القاطع والنهائي، لان الجواب النهائي يعني نهاية الفلسفة، بل نهاية لكل تفكير، إن الفلسفة تضع الأشياء دائماً في صيغة السؤال<sup>(26)</sup>.

ولعل وصف الفلسفة كونها غير ذات موضوع محدد، وكونها طريق، ولها مهمة تتمثل في إيقاظ النفوس، وعملية إيقاظ النفوس، تتم عن طريق التساؤل المستمر وإثارة المشكلات<sup>(27)</sup>، نقول، لعل هذا الوصف اشمل وأكمل وصف لماهية الفلسفة، بالمقدار الذي يتسق فيه مع ما نريد قوله في هذا البحث.

وفق ذلك نستطيع أن التسليم، بأن الطريق الذي سلكه هايدغر، وكذلك هيرقليطس، يتسق مع قراءة الفلسفة قراءة إشكالية، قراءة اختلافية، أو كما يقول فريدريك نيتشه "إن الفلسفة كما كنت دوماً أفهمها وأعيشها هي... البحث عن كل ما هو غريب وإشكالي في الوجود، وعن كل ما ظل إلى الآن منبوذاً من قبل الأخلاق، وإن تجربة طويلة اكتسبتها من هذا التهوام في ربوع الممنوع، هي التي علمتني أن انظر إلى الأسباب الكامنة خلف عمليات سن الأخلاق، والمثل نظرة أخرى مغايرة لتلك التي يمكن أن تكون مرغوبة ومستساغة"<sup>(28)</sup>.

---

(25) علي حرب : نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1995، ص246.

(26) ينظر: حسام اللوسي: مدخل الى الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص67.

(27) ينظر: مجاهد عبد المنعم مجاهد: هيرقليطس جدل الحب والحرب، دار التنوير للطباعة والنشر، ط2، 1983، ص15.

(28) فريدريك نيتشه: هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل للطباعة والنشر، كولونيا- ألمانيا، ط1، 2003، ص9.



ولكن ما هي وظيفة الفلسفة ومهمتها؟، هذا ما سنقف عنده، من خلال الوقوف على موضوعاتها ومباحثها الأساسية التي تعالجها، أي تحديد تلك المشكلات التي عالجها الفلاسفة، باعتبارها مشكلات فلسفية خالصة، واضعين في أذهاننا إن هذا الطريق الإجرائي، لا يتعارض مع فهم الفلسفة باعتبارها سؤالاً إشكالياً من الناحية الوصفية، أي إنها تمارس عملية السؤال بطريقة إشكالية في إطارها العام، الذي يتضمن جملة من المشكلات، بل على العكس تماماً، انه يتسق مع هذا النوع من الفهم للفلسفة.

تبحث الفلسفة في ثلاثة ميادين رئيسية هي، مبحث الوجود أو (الانطولوجيا) مبحث المعرفة أو (الابستمولوجيا) مبحث القيم أو (الاكسيولوجيا)<sup>(29)</sup>، وهذه المباحث التقليدية التي اجمع عليها الكثير من الباحثين باعتبارها تمثل موضوع الفلسفة، جاء متأخراً، فالفلسفة شأنها شأن أي مادة تاريخية، أو مجال علمي، قد مرت بعملية تطور دلالي ومعرفي من البواكير إلى الازدهار إلى التراجع والذبول، فالفلسفة عند القدماء لم تتجاوز منهجياً ومعرفياً البحث في الوجود. والسفسطائيون وسقراط الذي عاصروهم لم يكونوا مهتمين بالإجابة عن سؤال ماهية هذا المبدأ الناظم للوجود أو أصله، قدر اهتمامهم ومحاولتهم الإجابة عن كنه هذا الإنسان، وبالتالي الوقوف على قدراته المعرفية ومدى فاعلية الأدوات التي يمتلكها لتحصيل هذه المعرفة.

فالببحث في الوجود يختص بدراسة الوجود بعموميته (الله، الإنسان، الطبيعة)، في محاولة لوضع نظرية في طبيعة العالم وتفسير نشأته، ومعرفة إذا ما كانت الأحداث الكونية تحدث وفق قانون أو مصادفة، وفيما إذا كانت هذه الأحداث تبرز من تلقاء نفسها أم تصدر عن علل ضرورية تسير وفق قوانين المادة والحركة، أما مبحث المعرفة فيتناول بالبحث فيما إذا كان بالمكان معرفة العالم من حولنا، وإذا توفر لنا معرفته ما طبيعة تلك المعرفة وما هي حدودها، وأي الأدوات هي الأجدر لبلوغ تلك المعرفة، في حين

---

(29) ينظر: توفيق الطويل، أسس الفلسفة ص 28

يتناول مبحث القيم المثل العليا أو المبادئ المطلقة التي تتمثل في الحق والخير والجمال والتي تقابل على التوالي علم المنطق وهو مادة الحق، وعلم الأخلاق وهو مادة الخير، علم الجمال وهو مادة الجمال، تلك العلوم الثلاث يطلق عليها العلوم المعيارية وهي التي يتكون منها مبحث القيم<sup>(30)</sup>.

نحن إذًا إزاء مفهومين، الإشكالية بوصفها سؤالاً، والفلسفة بعدها إشكالا، أي إن أفضل وصف للفلسفة كما نعتقد، هو كونها سؤالاً لا يشغل بالإجابة، قدر انشغاله بطرح الأسئلة بطريقة تحتمل وتنتج على أسئلة جديدة، وقد فصلنا القول في معنى ودلالة الإشكالية، أما الفلسفة، فقد تم الحديث حولها من منطلقين أساسيين، يكمل أحدهما الآخر، الأول منطلق يحاول الكشف عن ماهية الفلسفة عن طريق عدها سؤالاً يساوي الإشكالية، أي إنها سؤال دائم، يبحث في كل ما هو مُشكّل، وما يضيفي صفة التساؤل، وما له القدرة على صياغة التساؤلات، التي تعطي للفلسفة سِمَةً الإشكالية، وقد أفادنا هذا المنطلق في كونه يتسق مع مفهوم الإشكالية، في إطارها النظري العام، أو اعتبار الإشكالية إطاراً نظرياً يضم مجموعة من المشكلات، ويتخذ صفة السؤال ومنحى الأشكّلة، المنطلق الثاني، ويتعلق بفهم الفلسفة من خلال وظيفتها، أي المجال الذي يضم مجموعة مباحث أو مشكلات، والتي تمس صميم الوجود الإنساني، وهي الوجود والمعرفة والقيم، هذا التعريف، هو تعريف إجرائي تنظيمي، لا يجب أن نخضعه إلى مبدأ الخطأ والصواب، لأننا نحاول الوصول من خلاله إلى فهم وضبط مصطلح "إشكالية الفلسفة"، التي تعني وفق هذا التعريف الذي اشرنا إليه، مجموعة المشكلات التي حاولت الفلسفة عبر التاريخ، وضع حلول لها عبر صياغة مفاهيم ونظريات، تدور في فلك التساؤلات المستمرة، والأجوبة المتنوعة والمختلفة، والتي لا تقف عند جواب واحد، ولا تكاد تطمأن لنموذج ما، إلا وسقطت في تناقضات وسجالات تدعو إلى التجاوز نحو صياغة سؤال جديد، ورؤية مغايرة، تسعى إلى تبرير ذاتها.

---

(30) ينظر : توفيق الطويل، أسس الفلسفة ص 29

وفق هذين المنظورين سيتم التعامل مع مصطلح إشكالية الفلسفة، إنها الإطار العام الذي يتضمن مجموعة من المشكلات، التي هي أجوبة مفترضة لسؤال الفلسفة العام، في مرحلة معينة، وهي ربما في ذات الوقت، مشكلات أكثر منها أجوبة، تلك هي السمة الإشكالية للفلسفة، فهي لا تقنع بحلول نهائية، ولا أجوبة جاهزة، فجوابها يثير سؤالاً مستمراً، متخذاً صفة السؤال الذي يندس في طيات الجواب، هذا ما سنعمل على إيضاحه، من خلال تحديد مستوياتها المعرفية، ومن ثم الوقوف على إشكالية الفلسفة مع اليونان، في إطار حقبة زمنية موحدة هي إشكالية الوجود.

## المبحث الثاني

### إشكالية الفلسفة في الفكر اليوناني

#### 1 - الفلاسفة الطبيعيون

بداية علينا أن نضع في أذهاننا مسألة مهمة، تتمثل في كون الفلسفة وعبر تاريخ نشوؤها، قد خضعت إلى مجموعة من المحددات التاريخية والتي فرضت شكل معين لسؤالها، حسب متطلبات المرحلة، وهو مختلف ومتعدد، إذ انصب جل اهتمام الفلاسفة في محاولة معرفة أصل الوجود، يرافقه هم الانعتاق من التفسير والأجوبة السابقة سواء كانت تلك الأجوبة أو التفسير، تركز إلى الخرافة والأسطورة، أو تنتسب إلى نسق العقل، أي إن تاريخ الفلسفة يقوم على أساس نقد اللاحق للسابق، وبالطبع كانت الإجابات مختلفة عبر تعدد المفاهيم التي تم صياغتها، واختلاف الرؤى والمواقف، لهذا سيكون من المبرر لنا أن نوضح ونسلط الضوء في هذا المقام، على تلك الثورات والتنقلات التي حدثت على المستوى المفاهيمي في تاريخ الفلسفة، عبر استعراض تلك المفاهيم، في محاولة كشف تحليلي سريع لمشكلات الفلسفة، ومن ثم الوقوف على تلك الإشكاليات التي تضمنت تلك المشكلات في إطار نظري موحد.

لقد بدأت الفلسفة عندما قطع اليونان من خلال العقل مع التفكير الأسطوري، والفهم الخرافي المعبر عنه في الأشعار الملحمية لكل من

هزيود وهوميروس، فسؤال الفلسفة وإشكالاتها قد تبلور، بل سار جنباً إلى جنب، عبر القطع بين السابق واللاحق، إن النقلة النوعية التي أحدثها اليونان، إنما تتمثل في اكتشافهم إن مسألة أصل الوجود من الممكن حلها وسبر أغوارها من خلال التفكير، وهذا ما ساعد الإنسان على التحرر من سلطان الأسطورة والخرافة، على حد سواء، ومن ثم التوجه شيئاً فشيئاً، إلى محاولة السيطرة على الطبيعة، واخذ الإنسان ينظر إلى العالم من حوله من منظار مختلف عن طريق الملاحظة والاستدلال والتفكير<sup>(31)</sup>.

ثم تترادف المحاولات في سياق الإجابة عن أصل العالم، لتدخل الفلسفة في إطار سجالي نقدي ذو صفة تقويمية بين السابق واللاحق، لتتلخص إشكالية الفلسفة في محاولة الإجابة عن سؤال أصل الوجود، ثم تأتي إجابات الفلاسفة متنوعة ومتداخلة تتخذ صفة المشكلات، أكثر من كونها أجوبة لسؤال الفلسفة حول أصل الوجود.

مع طاليس (627-546 ق.م) بإمكاننا أن نتلمس إشارة واضحة، إلى القطيعة مع نمط اسطورة فكرة الأصل، والانتقال إلى نمط من التفكير يعتمد الاستدلال والملاحظة، ويقوم على العقل، فهو أول فيلسوف حاول الانتقال من الكثرة والتنوع في عالم الطبيعة وإرجاعها إلى أصل واحد، وهي مرحلة تمثل تطور ملحوظ، ونقلة في إطار أعمال العقل في الفلسفة، إذا نسجل هنا إن طاليس قد انتقل من الطبيعة، الماء، الحسي، المتعين، المتعدد إلى الواحد الكل المجرد، فكان هو خاتمة حقبة ترتكز في تفسير نشأة الكون على إلى الخرافة، وفتاحة مرحلة جديدة تتوسل العقل والملاحظة في تفسير أصل وجود هذا العالم.

لقد كان تساؤل طاليس، الأول من نوعه في تاريخ الفكر، والذي حاول تفسير الحقيقة الشاوية وراء الطبيعة، ليس من خلال الركون إلى الأسطورة والخرافة، ولكن على أساس علمي، صحيح إن هناك تشابه بين

---

(31) بنظر : كريم متى: الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1965، ص 6. وينظر: جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، ترجمة د. سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 2008، ص91-92.

تفسير طاليس والتفسير الميثولوجي في القول بان الماء أصل الوجود، إلا إن هنالك اختلاف كبير وبون شاسع بينهما، حيث يحاول طاليس دعم أرائه من خلال ملاحظة الظواهر الطبيعية، في الوقت الذي لا يقدم التفسير الميثولوجي، أي مبرر أو دليل لتفسيراته<sup>(32)</sup>.

لذا يعد طاليس، أول من نظر إلى الكون نظرة عقلانية جديدة ينتقل معها العقل البشري من التفسير الأسطوري، إلى التفسير العلمي العقلي للأشياء، وكان لهذه الخطوة أن تكون المحاولة الأولى التي مهدت الطريق لرواد الفلسفة والعلم من بعده، في طريق محاولة معرفة أصل الوجود<sup>(33)</sup>.

ولكن كيف يمكن أن تكون هنالك نهاية أو حداً لمفهوم لا نهائي (أصل الوجود)؟، وكيف يمكن أن يصلح مفهوم محدد ومتعين ونهائي، مثل الماء، كأصل للعالم ومبدأ للأشياء؟ هنا نرى كيف إن إجابة طاليس، قد تحولت إلى مشكلة، ينبغي إيجاد حل مقبول لها، وهذا ما شرع به انكسمندريس (610/611-547 ق.م.)، ليأتي بتقليد جديد ينم عن ذكاء باهر وعمق في التفكير، فهو لم يقتنع في اعتبار الماء أصلاً للوجود، فمن المحال أن يكون الأصل شيء محدد ومتعين، فالماء يمتلك صفات محددة، وتلك الصفات قابلة للزوال، فلا بد أن يمتلك أصل الأشياء جميعاً صفة متميزة، وهي عدم امتلاكه أي صفة محددة، وبالتالي لا ينطبق عليه الزوال والفساد، ولعل أكثر مفهوم يلائم هذا الوصف هو (الابيون) أو اللامتعين أو اللامحدود<sup>(34)</sup> هكذا يشكل مفهوم الابيون، تقدماً واضحاً من الناحية الفلسفية يتجاوز طاليس<sup>(35)</sup>، ثم ينتقل مفهوم الابيون، من مستوى سطح الإجابة، إلى مستوى عمق السؤال، المشكلة، التي ينبغي تجاوزها من خلال نقد (انكسمنس) (546-528/523 ق.م.)، الذي اتفق مع طاليس عندما

(32) ينظر كريم متي : الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص28

(33) د.احمد فؤاد الاهواني : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009، ص50.

(34) ينظر: فريدريك نيتشة : الفلسفة في العصر المأساوي، ص 51.

(35) ينظر: وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد،

اعتبر إن أصل العالم يمكن أن يكون شيئاً محدداً، ولكنه ليس الماء، وإنما الهواء الذي يمتد دون حدود عبر المكان، وهو في حركة دائمة ومستمرة، ولتلك الحركة قوة، هي التي تتسبب في تطور الكون، لينبجس منها الوجود<sup>(36)</sup>.

إذا هناك عدة مشتركات تتميز بها المدرسة الأيونية، فهي أولاً تسعى إلى وضع إجابة لسؤال أصل الوجود، وبالتالي التأسيس الأولي لنمط مسار الإشكالية بصورة عامة، وكذلك نقل المشكلة من مستوى الاعتقاد إلى مستوى التحليل والتفكير من خلال العقل، وتلك هي البداية الحقيقية للفلسفة<sup>(37)</sup>.

اعتقد فيثاغورس (570/580 - 497/496 ق.م.) خلافاً لفلاسفة المدرسة الأيونية، بأن العدد هو أصل الوجود ومبدأ الأشياء جميعاً، والعدد كما نعلم هو مفهوم كلي مجرد رياضي ومنطقي أيضاً<sup>(38)</sup>، ينطبق على مصاديق الأعداد بصورة عامة، فهو جوهر الوجود وحقيقته الأساسية، تلك محاولة جديدة أيضاً للإجابة عن سؤال أصل الوجود، وكذلك طرح لمشكلة أخرى في إطار الإشكالية العامة للفلسفة، تتمثل في مشكلة العدد.

في الوقت الذي خالف فيه بارمنيدس (515/504 - 450 ق.م.) الفلاسفة السابقين له، واعتبرهم خارج إطار المعقولة، فالقول بالماء كعنصر أساسي للوجود، أو هو يتحول إلى عنصر آخر، أو كونه مفهوماً غير محدد، هو رأي غير متماسك، فمن غير المعقول، أن شيء ما انعدمت إحدى صفتيه يصلح أن يكون أصل للوجود، إضافة إلى أن البدهة العقلية تحكم باستحالة أن ينتج العدم وجوداً<sup>(39)</sup> فالوجود لا يمكن أن يصدر عن اللاوجود، ولا يصدر شيء من العدم، فمن العدم لا يصدر إلا العدم تلك هي الفكرة

---

(36) بنظر: المصدر نفسه، ص 30.

(37) بنظر: محمد جديدي: الفلسفة الاغريقية، الدار العربية للعلوم، بيروت، منشورات

الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2009، ص 123.

(38) بنظر: محمد جديدي: الفلسفة الاغريقية، ص 180.

(39) بنظر: المصدر نفسه، ص 180.

المحورية عند بارمنيدس<sup>(40)</sup>، هنا نلاحظ بوضوح نوع جديد من الفكر ومستوى متطور من التجريد لم تعرفه الفلسفة من قبل، لا في الماء، ولا الهواء، ولا الابرور، أو حتى العدد، وكأن بارمنيدس يريد أن يقول: إن الأجوبة المفترضة عن أصل الوجود غير ذات جدوى، والسبب في ذلك، هو ما أحدثه من نقلة في التعامل مع الإشكالية برمتها، من اعتباره إن الوجود هو نوع من الإدراك العقلي الثابت، وبالتالي كيف نستطيع أن نتخارج عن هذا الإدراك لنضعه موضع السؤال؟!، إذا فهو قد وضع وصاغ المشكلة على النحو الآتي، إن الإجابة عن إشكالية الوجود تتمثل في تحديد مشكلة الإدراك العقلي للوجود.

في جانب آخر، أتخذ هيرقليطس (540/544-478/475 ق.م.) طريقاً يسير باتجاه مغاير تماماً للطريق الذي سار فيه بارمنيدس، إن المبدأ الأساسي لديه هو التغير والتّصير المستمر، فما يبدو لنا في هذا العالم من ثبات إنما هو مجرد وهم وخداع، فلا وجود للثبات، وما هو موجود في حالة تغير وتبدل مستمر، "نحن ننزل في النهر الواحد ولا ننزل فيه، فما من إنسان ينزل في النهر الواحد مرتين، فهو دائم التدفق والجريان"<sup>(41)</sup>.

إن مصدر الوجود قائم في حالة التغير المستمر الذي يضم في طياته مبدأي النزاع والانسجام، فالأشياء لا تستمر في الصراع، بل تعود إلى شيء من الوحدة، عبر مبدأ كامن وسط كل ذلك، وهو ما يجعلها تختلف وتأنف بين الحين والآخر، انه القانون الذي تتحول الأشياء من خلاله إلى بعضها البعض الآخر، ويسميه هيرقليطس باسم القانون أو اللوغوس<sup>(42)</sup>، فليس هنالك حسب هيرقليطس، من مبرر للسؤال عن الأصل إنها بمثابة دعوة لتجاوز الإشكالية، عبر نفي الأساس الذي تقوم عليه الآراء السابقة، من

---

(40) ينظر: احمد امين، زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط4، 1958 ص44. وينظر: وولتر ستيس ص42

(41) ينظر: وولتر ستيس تاريخ الفلسفة اليونانية، ص70.

(42) ينظر: عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت، ط5، 1979، ص140.

ناحية بنيتها التي تفترض الثبات على مستوى موضوع بحثها وتساؤلها، في حين يشير هيرقليطس بوضوح إلى عدم إمكانية إيجاد ركيزة تصلح كأساس يوفر مشروعية، نقيم على ضوءه نظرية عامة تحاول الإجابة عن تساؤلاتنا، ونتجاوز مشكلاتنا، فليس هنالك من ثبات، إنما نوع من السيلاان المستمر، والتغير الدائم، وحتى اللوغوس أو القانون، ليس سوى مرجعية وأساس للاختلاف والتغير المستمر، لا للثبات والتأسيس لمركز يصلح كأصل ينبثق منه العالم.

في حين تمثلت إضافة انكساغوراس (500-428 ق.م.)، في كونه أول فيلسوف إغريقي حاول إرجاع أصل الوجود إلى علة غير مادية<sup>(43)</sup>، والتي تمثلت في مفهوم العقل الكلي، وهو مفهوم يحمل من الجدة والأهمية مكانة متميزة في إطار الإسهام في إثراء إشكالية الفلسفة اليونانية، إضافة لأهمية فرادة مفهوم العقل الكلي بعده مشكلة متميزة داخل الإطار العام لإشكالية الفلسفة، التي تمثلت في محاولة الوقوف على أصل للوجود.

## 2 - المنعطف السفسطائي وسقراط

تنقضي المرحلة الأولى من الفلسفة اليونانية مع (انكساغوراس) تلك المرحلة التي كانت منشغلة في محاولة الإجابة عن أصل الوجود والعالم، فكان عصرهم هو عصر التأسيس، وإنتاج المفاهيم بامتياز، أما المرحلة اللاحقة، فقد بدأت مع السفسطائيين، عندما طرحوا سؤال ومشكلة الإنسان، ووضعه في هذا العالم<sup>(44)</sup>، لقد استغل السفسطائيون اختلاف الفلسفات السابقة في موضوع قدرة كل من العقل والحواس، على إدراك الحقيقة، وبالتالي شككوا في قيمة البحث في الطبيعة وأصل الوجود، مما دعاهم إلى القول بعدم وجود حقيقة مطلقة، وأن مهمة الفلسفة إنما تتمثل في البحث حول الإنسان، إذ يعد كائنًا له متطلبات وحقوق، ومن ثم على الفلسفة أن تتناول الدين والسياسة والأخلاق والفن، باعتبارها مجال حياة الإنسانية جميعاً.

(43) ينظر: عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص 158 .

(44) ينظر: وولتر ستين: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 77.



كان الموضوع الأساسي عند السفسطائيين ومحور اهتمامهم، يتمثل في الإنسان من حيث هو فرد يمتلك ثقافة تتنوع وتشكل من خلال اللغة والدين والفن والشعر والسياسة، وكل جوانب الحياة الاجتماعية، بل هو مادة تلك الميادين، والتي لا يمكن أن توجد إلا بوجوده<sup>(45)</sup>.

لذا لم تكن الإجابة عن سؤال أصل الوجود هاجسا لهم، بل معرفة الإنسان وطبيعته، وهذا أدى بطبيعة الحال إلى تناول مفاهيم أخلاقية، ومعرفية، وسياسية، الخير والشر، الفضيلة والسعادة، والعدالة، هنا نستطيع أن نوثر حقيقة مهمة تتمثل في اعتراف السفسطائيين بالإنسان ومركزيته المعرفية والعملية، وفق قاعدة الإنسان مقياس جميع الأشياء، فهي فلسفة عملية قامت من خلال الممارسة اللانظامية واللانسقية في إطار الفكر اليوناني<sup>(46)</sup>، لذا فإن هذا الاتجاه يمثل شذوذاً وخروجاً وتحولاً عن نسق الوحدة النظرية التي كانت الفلسفة اليونانية منشغلة بها، ولكنها منعطفاً داخل اشكالياتها العامة المتمثلة بالوجود، وليس قطيعة، وهي تضع الإنسان باعتباره أصلاً تم تجاهله وتناسيه، في موقع الصدارة والمركز، هنا نتلمس حصول منعطفي معرفي تمثل من خلال إثارة مشكلات تتعلق، بالخير والشر، والسعادة، والمعرفة، والفضيلة، والذي أسهم في إثراء الفلسفة من خلال تحول سؤال الفلسفة، وبالتالي تحول وظيفتها ومهمتها، من البحث في الطبيعة التي تحيط بنا، والسعي في سبر أغوارها، إلى البحث في الطبيعة الإنسانية ومحاولة الوقوف على خباياها وأسرارها، وما يتعلق بهذه المسألة الفلسفية من إمكانات ميتافيزيقية، ومعرفية، وأخلاقية.

في خضم المنعطف الذي أحدثته المدرسة السفسطائية على مستوى الفكر، والتي كانت لها انعكاسات مباشرة على نمط الحياة الأثينية آنذاك، أحس سقراط (470-399 ق.م.) بخطورة هذا النوع من الفكر، وبالتالي ضرورة إيجاد طريقة ومنهج جديد للخروج من هذه الأزمة، وذلك عبر ابتكار نموذج قياسي، نستطيع من خلاله ضبط دلالة المفاهيم، التي عمل

(45) ينظر: كريم متى: الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى ص 122-123.

(46) ينظر: محمد جديدي: الفلسفة الاغريقية، ص 238.

السفسطائيون على زعزعتها، واستعمالها بالطريقة التي تناسب نزعاتهم الفردية، ذات الصبغة العملية.

إن المعرفة الحقيقية، كما يرى سقراط، هي اقتناص ماهيات الأشياء، والعلم يجب أن يقوم على إدراك واضح للماهيات، "كان سقراط يبحث في الفضائل الخلقية، وبمناسبتها يسعى إلى تحديد الكليات [التعريفات العامة]... كان يبحث في ماهيات الأشياء [الأشياء في ذاتها جوهرياً]" (47).

إذا كان المحور الأساسي في فلسفة سقراط يقوم على قاعدة مفادها، إن كل معرفة هي معرفة عن طريق المفاهيم، هذا هو السؤال المركزي الذي تدور حوله فلسفة سقراط، إنها محاولة إيجاد مصدر للمعرفة ذو قاعدة متينة وصلبة، ففي الوقت الذي أقام السفسطائيون المعرفة على الإدراك الحسي، وترتب على ذلك هدم وانهايار جملة معايير الحقيقة الموضوعية، عن طريق القول بنسبية المعرفة، كان سقراط يعمل على إقامة المعرفة وتأسيسها وفقاً لنموذج العقل وحده، في محاولة استعادة موضوعية الحقيقة، التي تم سلبها وتغييبها مع السفسطائيين (48).

خلاصة القول إن سقراط، قد عمل على دفع الفلسفة انطلاقاً من معالجته للمشكلات التي أثارها معاصروه، فهو أولاً قد حاول وضع حلولاً للمشكلة الأخلاقية عن طريق وضع نظرية التعريفات الكلية للمفاهيم (العدالة، الحق، الفضيلة، إلخ) والتي هي أساس كل علم موثوق منه، ثانياً تحديد المشكلة المعرفية، عن طريق اعتبار أن المعرفة الحقيقية الوحيدة، تتمثل بمعرفة الماهيات، وإن أدواتها الوحيدة هو العقل.

### 3 - افلاطون وارسطو:

جسد أفلاطون (428-348 ق.م.) في مذهبه الفلسفة اليونانية برمتها،

---

(47) أرسطو طاليس: ما بعد الطبيعة: نقلاً عن محمد جديدي: الفلسفة الإغريقية، ص 246.

(48) ينظر: وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 99.

فجاء مذهبه جامعاً مجمل المفاهيم والعناصر التي قالها سابقوه من الفلاسفة، من عقلية، وطبيعية، ورياضية، وعلمية، وحتى الأسطورية، وقد أبدع في سبك تلك العناصر المتنافرة والمتداخلة، في وحدة واحدة في إطار مذهبه<sup>(49)</sup>، لذا يصح القول: إن عماد مذهب أفلاطون يقوم على أساس التوفيق والتنسيق، فهو لم يرى في تعارض المذاهب أو مواقف الفلاسفة السابقين عليه سبباً للدخول في الشك ومبرراً لاستبعاد الحقيقة الموضوعية، كما فعل السفسطائيون، وإنما اعتقد أن الحقيقة الواحدة تقوم على الجمع بين الحقائق الجزئية في كل واحد مؤتلف<sup>(50)</sup>.

وسط هذا المذهب المترامي في اتساعه، والذي وصف، بأنه التراث المركزي للميتافيزيقا الأوربية، وفيلسوف البدايات والمصدر المؤسس للفلسفة<sup>(51)</sup>، يجدر بنا تحديد أهم المشكلات التي أثارها أفلاطون، واضعين أماننا حقيقة مهمة مفادها، إن صلب فلسفة أفلاطون تتمثل في نظرية المثل، التي تدور في فلك إشكالية أصل الوجود، كونها الأساس والإطار العام الذي أقام على أساسه أفلاطون فلسفته، بالطبع مع إدخال مشكلات من نوع جديد، وبالتالي توسيعها، حتى أن كل شيء سواها مشتق منها، ويتقوم من خلالها، وينبع منها<sup>(52)</sup>، ولعل أهم تلك المشكلات هي المشكلة الأخلاقية، والسياسية، والمشكلة المعرفية، وكذلك مشكلة الفن.

ولعل السؤال الذي يُطرح في هذا المقام هو: كيف يمكن أن نعد مجرد القول بوجود حقيقة ميتافيزيقية متعالية، ومفارقة (المثل) لتفسير الوجود، موضوعاً إشكالياً؟ إن الإجابة عن هذا السؤال، تتطلب منا معرفة أن قول أفلاطون بنظرية المثل، كان يهدف إلى تحقيق غاية محددة، وهي تفسير الكون المتغير المتكرر من خلال المطلق، الحقيقة، المثال، الثابت،

(49) ينظر: محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ص 157، وينظر محمد جديدي:

الفلسفة الإغريقية، ص 264

(50) ينظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ط 1، 1977، ص 68.

(51) ينظر: أ. هـ. أرمسترونغ: تاريخ الفلسفة القديمة، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي

العربي، بيروت، ط 1، 2009، ص 59.

(52) ينظر: وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 155.

كما هو حال الفلاسفة السابقين، ومن ثم انزاحت تلك الإشكالية، على كافة مفاصل فلسفته، في المعرفة والسياسة والأخلاق، وربما في ذلك دليل واضح على وحدة الطابع الإشكالي للفلسفة اليونانية، ولكن الاختلاف، كما يبدو لنا، كان في تطور صياغة اللغة الفلسفية من جهة، وحدوث المنعطف المهم داخل هذه الوحدة النظرية التي دشنها السفسطائيون، من جهة أخرى.

مع أرسطو (384-322 ق.م.)، بلغت الفلسفة اليونانية ذروتها، حتى إن الفلسفات التي جاءت من بعده، قد مثلت مرحلة انحدار الفكر اليوناني، وقد اتسمت فلسفته بكونها تسعى في طلب المعقول في محاولة إقامة جهاز مفاهيمي على "أساس أوليات العقل وبديهياته، اعتماداً على الوقائع المحسوسة، متوسلة طرق البرهان"<sup>(53)</sup>

نستطيع القول إن مدار فلسفة أرسطو تتمحور في إطار الإجابة عن سؤال الأصل، وقد انضح ذلك في شكل ثنائية المادة والصورة، التي انضوت تحت إطار مشكلة الميتافيزيقا، التي تمثل صلب الفلسفة الأرسطية، ومدار بحثها، حتى إن تعريف الفلسفة، قد اخذ دلالة المباشرة من تعريف الميتافيزيقا، من حيث اعتبارها، البحث في الوجود بما هو موجود، وهو لم يخرج عن سؤال الفلسفة التقليدي، المتمثل في محاولة الوقوف على أصل هذا العالم، ولكن السبب في عدم وضوح الصورة كاملة، هو النظرة المجتزأة لتاريخ الفلسفة اليونانية، ولكن إذا ما تم النظر وفق التفرقة بين اتجاه يسير في خطى إنتاج مفاهيم جديدة، وآخر يتعلق بتطور اللغة الفلسفية والمنظومة الاصطلاحية، للفلسفة، فإن من شأن ذلك أن يوضح لنا، كيف إن الفلسفة اليونانية بمجمل تاريخها، إنما تسير في إطار وحدة نظرية تجمع الفلاسفة، وفي حقب محددة، في فضاء نظري موحد، فكان كل فيلسوف، إنما يقوم من خلال نقد السابق والتأسيس لما هو لاحق، مع وجود بعض التحولات الداخلية في بنية الوحدة النظرية للإشكالية، والتي تصاحبها مشكلات من نوع جديد تسهم في إغناء وإثراء سؤال الفلسفة وإشكالاتها بصورة مستمرة.

---

(53) د. محمد عبد الرحمن مرجبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المنشورات الجزائرية، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط3، ص 157.

أشرنا إلى أن المشكلات التي تعرض لها الفلاسفة اليونانيون لم تجد لها حلولاً، بل بقيت دون حلول، أو كانت حلولها غير مرضية على أقل تقدير، إذأً بقيت الفلسفة اليونانية تدور في فلك إشكالية الأصل، ولم يفلحوا في تحقيق تجاوز معقول لها، كوننا لم نقف على حدوث قطيعة بالمعنى التام، الذي يؤسس لإشكالية وسؤال من نوع جديد، ربما باستثناء المنعطف السفسطائي، الذي أدى الى تحول مجال البحث من الطبيعة إلى الإنسان، بعد أن اتخذوا من اختلاف الفلاسفة السابقين لهم حول مفهوم الحقيقة المطلقة أو الوقوف على اصل للوجود، ذريعة ومبرراً لهذا الانزياح نحو وجهة ووظيفة ومهمة جديدة للفلسفة، تمثلت في محاولة وضع إجابة لمشكلات تخص الوجود الإنساني، إلا أنهم قد اخفقوا في وضح حل لهذه المعضلة، وبالتالي وضع إجابة لسؤال الأخلاق، أو تجاوز أزمة السياسة، ليأتي سقراط ويحاول ردم الهوة التي أحدثها معاصروه.

كذلك كان الحال مع الفلاسفة الذين جاءوا من بعد أرسطو\*، حيث لم

---

(\*) تجدر الإشارة الى قيام اربع مدارس للفلسفة في العصر الذي ظهر فيه الاسكندر، اشهرهما الرواقيون والابيقوريون، اضافة الى الكليبيين والمتشككين، ف فيما يتعلق بالكليبيين فتستمد اصولها (تستتيز) احد تلامذة سقراط، ويعد ديوجينيز مؤسسها، والذي اعتزم العيش بنوع من الزهد حيث رفض كل المواضيع التقليدية، سواء الخاصة بالسكن او الدين والآداب العامة او الطعام، كان شديد التحمس للفضيلة ووجد ان الطيبات في الحياة ليست بذات قيمة، بالقياس الى الفضيلة ذاتها التي تعني التحرر الخلقي للنفس من الخوف، هذا الفهم الذي يسوقه لمفهوم الفضيلة هو ما سيأخذه عنه الرواقيون لاحقاً، لكنهم لم يتبعوه في نبذ اساليب الحياة المتحضرة، وعلى الرغم من ان ديوجينيز، قد عاصر ارسطو، إلا أن مذهبه ينتمي من حيث نغمته الى العصور اللاحقة لأرسطو، أي ان مذهبه ذو صبغة هليينستية واضحة، لذا تمثل الفلسفات بعد ارسطو صورة انسحابه بإشكال شتى، فالعالم عندهم شر واجبنا ان نعرف كيف نتنقل بذواتنا وتحريرها منه. اما الشكاك ففي اليونانية يطلق على من ينظر بإمعان، من يفحص باهتمام قبل ان يصدر حكماً على شيء او قبل ان يتخذ قراره، لذا يعتقد احد كبار هذه المدرسة (سكستوس امبريكوس) ان الشكاك بين الفرق الفلسفية هم الذين يواصلون البحث والتحري في قبالة الدوغمائيين امثال ارسطو والابيقوريين والرواقيين الذين يعتقدون انهم اكتشفوا الحقيقة، ولكن بصورة عامة لم يختلف الشكاك في شيء عن الرواقيين والابيقوريين فيما يتعلق بالغاية حيث تتفق هذه المدارس على غاية واحد وهي ان يحيا الانسان حياة سعيدة وفاضلة، بمعنى الاتجاه صوب الاخلاق والناحية العملية المتعلقة بحياة الناس، ولكنهم اختلفوا في الوسائل المؤدية الى بلوغ هذه الغاية. ينظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الاول، الفلسفة القديمة، ترجمة، زكي نجيب محمود، مراجعة، =

يجدوا مساحة واسعة للاشتغال، أكثر سعة من مجال الأخلاق، لاعتبار إن نظرية المعرفة، وفلسفة الوجود، كانت قد استنفذت، بل إن الفلسفة قد اكتملت مع أرسطو[بالطبع مع الاعتراف بعدم وجود اجابات نهائية في مجمل الفلسفة اليونانية سواء في نظرية المعرفة أو فلسفة الوجود، وتلك ميزة الفلسفة]، ولكن الاشتغال في فلسفة الأخلاق، لم يكن بذات أهمية الاشتغال في الميتافيزيقا، أو الفلسفة الأولى، أو محاولة الإجابة عن سؤال اصل الوجود، ربما باستثناء سقراط وأفلاطون الذين عاصروا اضطرابات سياسية، هذا من جهة، من، جهة أخرى، كان لأهمية العوامل السياسية والاجتماعية دورها في لفت النظر إلى المسألة الأخلاقية، والبحث في سبل الخلاص الفردي، وتحقيق السعادة للمجتمع الذي أصابه الاعتلال نتيجة انحلال نظام سياسي، وصعود نظام آخر.

لكننا نعتقد أن هذا النوع من التوجه للفلسفة صوب التساؤل الأخلاقي، وبسبل تحصيل سعادة الفرد، ومن ثم محاولة تجاوز المشكلات التي تعيق الوصول إلى تلك الغاية، لا يعني الخروج من نمط الإشكالية الفلسفية التي تعتمد على معرفة اصل العالم، على الرغم من كل ما ذكرنا من مبررات وأسباب للتوجه صوب سؤال الأخلاق، والسبب في ذلك، يعود إلى كون سؤال الأخلاق نوعاً من الإجابة عن سؤال اصل الوجود، ولكنه اقرب للوجود الطبيعي والإنساني، منه للوجود الإلهي، أو الوجود بإطلاقه، انه نوع من الانصراف عن النظر الفلسفي الخالص والتفكير المجرد عن العمل إلى الأخلاق العملية والسلوك<sup>(54)</sup>، أو إن سؤال الأخلاق على اقل تقدير، يسير بذات الاتجاه الذي يتسق فيه مع لوغوس الفلسفة، كإطار عام.

إن دور الفلسفة في تلك المرحلة كان يتلخص في محاولة الإجابة عن سؤال الأخلاق، وبسبل تحقيق السعادة والخير، في مجتمع فقد مبررات

---

= احمد امين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010، ص، ص، ص، 361-362-363. وينظر:

عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص16 .

(54) ينظر: جون برون: الفلسفة الرواقية، ترجمة، د. سلمان البدور، وزارة الثقافة والعلوم،

الأردن، ب، ت، ص34-35. وينظر: د. محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص7.

السؤال والتأمل النظري الخالص، هذا التأمل الذي طالما حث عليه وامتدحه الفلاسفة، وبخاصة أفلاطون وأرسطو، حتى إن أحد تعريفات الفلسفة تضمن هذا المعنى، أي النظر الى الفلسفة بعدها نظراً عقلياً خالصاً، وحدثت النقلة من الإطار النظري إلى الإطار العملي، فالرواقيون\* ينظرون إلى الفلسفة بوصفها نظاماً أخلاقياً، وإن الفلسفة الحقيقية هي الفلسفة العملية، ومعنى العمل هنا هو مطابقته للعقل، هذه المطابقة تعني السير بمقتضى قوانين الطبيعة<sup>(55)</sup>، وهذا يعني إن الكون لا يحكمه القانون الطبيعي فحسب، وإنما هو محكوم أيضاً وفق قانون العقل ويتسق معه، فيكون الإنسان ومن خلال طاعته للطبيعة العقلانية قد طابق نفسه مع قوانين العالم، واتسق معها، وبالتالي العيش في عالم نابع من مقتضيات الطبيعة العقلانية التي تبرر قلق السؤال الوجودي عن أصل العالم، فيكون قد اتبع تلك القوانين بوعي وتعهد باعتباره كائناً عاقلاً، فالأخلاق وفق ذلك ليست سوى الفعل العقلاني<sup>(56)</sup>.

كذلك كان الحال مع الشكاك، من خلال اتجاههم نحو الجانب العملي من الفلسفة، ولكن الوسيلة معهم قد اختلفت، فبلوغ السعادة لا يحدث من خلال التطابق العقلاني بين الإنسان وقوانين الطبيعة، كما اعتقد الرواقيون، ولا من خلال بلوغ اللذة وتجنب الألم، كما هو الحال مع

---

(\*) الرواقية: مؤسس هذه المدرسة هو زينون السبتي، نهاية القرن الرابع قبا الميلاد، وقد اعتاد المؤرخون على تمييز ثلاث فترات في تاريخ هذه المدرسة هي: الرواقية القديمة التي اقتصر نشاطها على اثينا في القرن الثالث قبل الميلاد من أهم فلاسفة هذه الفترة، زينون، كريزيبوس، كليانتي، الرواقية الوسطى التي اخذت نظامها الفلسفي بتأثير من اللاتينية في القرن الثاني قبل الميلاد، أهم اعلامها ديوجونيس البابلوني، وانتبائر الفارسي، أما الفترة الأخيرة فهي فترة الرواقية الحديثة التي ظهرت في القرنين الاول والثاني بعد الميلاد وظلت قائمة حتى اغلاق المدارس اليونانية عام 529م وقد تميزت بطابع روماني وأهم اعلامها هم، سينيكا، ماركوس اوريليوس، وبعد القرن الثالث قبل الميلاد عصر ازدهار الرواقية حيث شهدت تلك العصور اضطرابات فكرية وسياسية حاولت الرواقية تعليم الانسان سمات اليقين القادرة على اعطاء قواعد للحياة وللعمل من خلال التوفيق بين الانسان والطبيعة. ينظر: غسان فينانس، الرواقية، الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير، معن زيادة، مركز الانماء القومي، المجلد الثاني، ص 640-641.

(55) ينظر: د. محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية:

ص 11.

(56) ينظر: وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية: ص 223

الابيقوريين\*، وإنما من خلال الإقرار والتسليم بعدم وجود حقيقة واستحالة معرفتها إن وجدت، إن خلاصة هذا المذهب تقوم على أساس "إن معرفة الحقائق في هذا العالم لا يمكن الوصول إليها أو يشك في إمكانية الوصول إليها"<sup>(57)</sup>، والغاية التي يبتغيها الشكاك من هذا الموقف هي بلوغ السعادة، فان رفض كل إمكان للمعرفة، من شأنه أن يصل بالإنسان إلى حالة الطمأنينة وبلوغ الحياة السعيدة التي يبتغيها، وهاهنا تبدأ حقبة النفي التام للفلسفة، ويرى البعض إن موقف الشكاك هو نتيجة ضرورية للموقف الذي اتخذته المدرسة الرواقية والابيقورية في عصر أفلاطون وأرسطو<sup>(58)</sup>.

## المبحث الثالث

### اشكالية الفلسفة في العصور الوسيطة

#### 1 - فبلون/أوغسطينوس/توما الاكوييني

بعد هذا العرض السريع لتاريخ الفلسفة اليونانية، الذي رافقه محاولة تحديد المسار الإشكالي للفلسفة، سنعمد إلى تشخيص إشكالية الفلسفة،

---

(\*) الابيقورية: نسبة الى مؤسسها الفيلسوف الاغريقي ابيقورس (341-270 ق.م) استحوذت على اهتمام الكثير من الناس لمدة تجاوزت سبعة قرون من (40 ق.م) الى (30 م) ازدهرت عند اقوام اغريق وغير اغريق من بلاد اليونان واسيا الصغرى ومصر وسوريا وايطاليا وشمال افريقيا، كانت الابيقورية اقرب الى الحركة الدينية منها الى المذهب الفلسفي، دعت الى خلاص الانسان من المخاوف والشرور التي تستبد به، وبالتالي تحقيق سعادته، وهي تعد رد فعل على واقع اجتماعي وحضاري سيء ومتدهور، فقد عصفت ببلاد اليونان أزمات حادة افضت في نهاية المطاف الى سيطرة المقدونيين على مقاليد الحكم، ففقدت المدن اليونانية استقلالها وسيادتها وعمت القوضى والقلق وغدا الانسان يخشى شراخيه الانسان، وشعر الاغريق بضرورة اعادة النظر في قيمهم وثقافتهم بما يضمن اعادة الثقة والطمأنينة والسعادة الى الانسان، ولم تكن الابيقورية سوى وصفة طبية لمعالجة امراض المجتمع المستشري آنذاك، وهذا يبرر لنا التوصيف الذي سقناه سابقاً، الذي يتعلق بحدوث منعطف في اطار الوحدة الاشكالية للفلسفة اليونانية، سواء مع السفسطائية، او مع المدارس المتأخرة بعد ارسطو. ينظر: كريم متى، الابيقورية، الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير، معن زيادة، مركز الانماء القومي، المجلد الثاني، ص 25.

(57) رولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية: ص 319.

(58) بنظر: عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص 69.



وفق العرض السابق، من خلال مستويين اثنين، الأول عام، ينظر إلى الفلسفة من وجهة نظر تعتبرها السؤال الذي ما انفك يؤشكل أو يُسائل إجاباته باستمرار، المستوى الثاني خاص، والذي تمثل في إشكالية أصل الوجود ويرافقه صراع بين العقلي والأسطوري، الذي بقي حاضراً في الفلسفة على طول الخط، من طاليس حتى أفلاطون، ولكن بدرجات متفاوتة، أما أهم المشكلات التي أثّرت، فقد تمثلت في، الماء، الايرون، الهواء، العدد، اللوغوس، الوجود (الثبات) يقابل الإدراك العقلي، العقل الكلي، الإنسان، المثل، الماهيات، المادة الأولى، الأخلاق، السياسة، الفضيلة، السعادة، الشك، باعتباره موقفاً من الوجود، تلك هي مفاهيم جديدة ومشكلات وحلول في ذات الوقت، لتنتقل الفلسفة في نهاية المطاف إلى إشكالية من نوع جديد، هي نتاج حدوث قطيعة أحدثها الدين المسيحي في ضوء علاقته مع الفلسفة، إلا أن تلك العلاقة قد اتخذت شكلها الأول مع فيلون\*.

في العصور اللاحقة لأرسطو كان تأثير الفلسفة اليونانية مازال يسير على وتيرة ذات إيقاع منخفض، وفي خضم ذلك كان مقدراً ووفق السياقات التاريخية، والتي تتحدد بجملة عوامل، أن تتمخض ومع فيلون، قصة النزاع بين الفلسفة والدين\*\*، تحديداً الديانة

---

(\*) فيلون الاسكندري (30.ق.م. - 50.م.): ويقال له فيلون اليهودي، وهو كاتب يوناني ولد في الإسكندرية يمثل نتاجه واحداً من ابلغ الانعكاسات للدلالة التوفيقية في النصف الأول من القرن الميلادي الأول، اكبر ممثل للفكر اليهودي المثقف باليونانية في ذلك العصر، وأعلامهم شأنًا، وأعظمهم نفوذاً، وصف بكونه رجل ميال للتأمل، أهم أعماله: الشرح المجازي للشرائع المقدسة. بنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1978، ص454.

(\*\*) تجدر الإشارة الى ان قصة الصراع بين الدين والفلسفة لها جذور تضرب في عمق التاريخ، ويمكن تتبعها مع اليونان، حيث نجد نماذج لهذا الصراع تظهت مع شخصيت بارزة، (انكساغوراس، هيرقليطس، سقراط)، فالمعروف عن اليونان حرية التعبير عن الراي بفعل سيادة النظام الديمقراطي، الذي كفل هذه الحرية، وهذا بدوره عزز الموقف الايجابي من الفلسفة، كما ان الديانة اليونانية، كما نعلم، تدعن لنقد النقاد، خاصة ما جاء في اشعار هوميروس وهزبود، فهي ديانة لم تقم على اساس وجود كتاب مقدس اوحى به الالهة، وبالتالي لم يكن على الفرد =

اليهودية<sup>(59)</sup>، لذا كان على الفلسفة أن تتمثل ذاتها من جديد، عبر استلهاهم نموذجين يمثلان ذروة نضجها، وهما الأنموذج الأفلاطوني، والأنموذج الأرسطي، اللذان بقيا يتنازعان على السيادة طوال العصور الوسطى.

كان فيلون مؤمناً بما جاءت به تلك الديانة، وكذلك شديد الاهتمام والإعجاب بالفلسفة اليونانية، فكان عليه أن يتخذ موقفاً واضحاً إزاء إيمانه بما جاء به الوحي من جهة، وإعجابه بالفلسفة من جهة أخرى، لذا لجأ إلى اعتبار أن ما جاء به الوحي متمثلاً بالتوراة، يعبر عن الحقيقة، وكذلك الحال مع الفلسفة، فكلاهما، أي الدين والفلسفة، يعبران عن الحقيقة، ولكن هنالك صدع كبير بين الاثنين فحقائق الدين لا تستند إلى البرهان والجدل، كما هو الحال مع الفلسفة، فكيف يمكن أن يستوعب العقل الذي يعتمد الاستدلال والقياس، على الإيمان الذي هو تبرير لحقائق غير قابلة لأن تخضع لمنطقه؟ وللإجابة عن هذا السؤال يلجأ فيلون إلى التبرير من خلال اعتقاده بتأثير اليهودية في مجمل الفلسفة اليونانية، وكذلك من خلال لجوءه إلى التفسير الرمزي للنصوص الدينية بطريقة تلائم ما جاءت به الفلسفة<sup>(60)</sup>.

وفق ذلك يكون فيلون قد مهد إلى بروز سمة أساسية، ستكون الطابع العام لاشتغال الفلسفة في العصور الوسطى، وبشقيها المسيحية، والمسلمة، على حد سواء، إنها إشكالية التوفيق بين العقل والنقل، والتي ظهرت بفعل القطيعة المعرفية التي أحدثها الدين، وقد كان هنالك اتجاهان يتصارعان يسعى كل واحد منهما إلى بسط نفوذه الفكري على الآخر، فهناك الاتجاه

---

= اليوناني ان يخضع لتعاليم وأوامر ذات اصول مقدسة، بقدر كونها نوع من الشعائر القائمة على التقاليد المتوارثة، لقد كان الفرد اليوناني يمتلك الحق في استخدام عقله للتمييز بين الخطأ والصواب والخير والشر، والجمال والقبح، فكان عقله المصنع الذي صنعت به اراءه، فكان ينكر من التقاليد الدينية، كل ما لا يتماشى مع منطق عقله. ينظر: د. توفيق الطويل: قصة الصراع بين الدين والفلسفة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011، ص 57-58.

(59) ينظر: عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص 89-90.

(60) ينظر: عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص 91.

الأفلاطوني من جهة، والاتجاه الأرسطي من جهة أخرى<sup>(61)</sup>، في محاولة تتراوح بين خروج الفلسفة من سلطان النص الديني المقدس، واكتساب شرعية عملها، إلى محاولة إلباس الفلسفة ثوب الاتساق والتماهي وعدم التعارض، مع مقررات الدين السائد، وذلك عبر القول بعدم وجود تعارض بين الحقائق التي جاء بها الوحي، وتلك التي قررها سلطان الفلسفة المتمثل بالعقل.

ولكي نكون أكثر دقة نقول: إنَّ مهمة الفلسفة وشغلها في تلك الحقبة، كان يتجسد عن طريق سعي الفلسفة إلى تبرير ذاتها، وتأكيد هويتها، التي بدأت تفقدها شيئاً فشيئاً، وبالتالي تبرير الحقائق الدينية من خلال الفلسفة ذاتها، وقد توزعت مشكلاتها على هامش تلك الإشكالية المركزية، بين مشكلة المعرفة، ومشكلة الإلهوية، ومشكلة النفس، إضافة إلى المشكلة الأخلاقية والمشكلة السياسية، وكانت الإجابات أو الحلول التي تقترح لتلك المشكلات، إنما تتحدد وفق إطار الإشكالية العام، والسؤال الأساسي لتلك الحقبة، الذي تتم الإجابة عليه انطلاقاً من الانتماء إلى إحدى النزعتين الأفلاطونية أو الأرسطية، وكان الديانة المسيحية، قد أحدثت شرخاً بين السابق المتمثل بهيمنة الفلسفة وسيادة سلطانها، واللاحق الذي تمثل فيه الديانة المسيحية، التي قبضت على زمام السلطة الدنيوية والاخرية معاً.

اعتاد المؤرخون على تسمية الفترة الممتدة منذ بدء المسيحية حتى القرن التاسع بفترة "الآباء"، كون التفكير في هذه المرحلة كان مقتصرأً على آباء الكنيسة، الذين كانوا منشغلين في الدفاع عن الديانة المسيحية ضد ما كان يثيره الفلاسفة آنذاك، من انتقادات لازعة لتلك الديانة الحديثة العهد، لذا ولكي تكون دراستنا مقتضبة ومحدودة في الإطار العام لإشكالية الفلسفة في العصور الوسيطة، ارتأينا أن نشير إلى القديس أوغسطين (353-

---

(61) ينظر: عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت، ط3، 1979، ص (ي). وينظر: اتين جلسون، الفلسفة المسيحية في العصور الوسيط، ترجمة وتعليق، إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2009، ص21-22.

430م<sup>(62)</sup>، أولاً؛ لأنه من فلاسفة عصر الآباء، ثانياً كونه ممثل جيد للنزعة الأفلاطونية، إضافة لما له من اثر في تلك الحقبة التي استمرت زهاء عدة قرون، ثم سنعمد بعد ذلك إلى ذكر القديس توما الاكويني (1224-1276م) كونه أفضل ممثل للنزعة الأرسطية، وبذلك نكون قد استوفينا تلك المرحلة بصورة عامة.

يمكن تلخيص موقف القديس أوغسطين من العلاقة بين الفلسفة والإيمان، من خلال القول: إن موقفه كان توفيقياً، فهو يعتقد ان العقل سابق للإيمان، فهو (اي العقل) يبين قيمة الحقيقة الإيمانية، من ناحية وجوب الاعتقاد بها أو من عدمه، ومن جانب آخر، على الإيمان أن يكون متجهاً صوب التعقل، لكي لا يكون إيماناً ساذجاً، بل إيماناً عقلياً، كون الإيمان في مرتبة أدنى بكثير من العقل، لذا على الإنسان أن يرتفع ومن خلال العقل، من الإيمان البسيط الساذج إلى الإيمان القائم على العقل، أو محاولة عقلنة الإيمان<sup>(63)</sup>، من الواضح أن أوغسطين لا يبدي موقفاً حاسماً اتجاه حقيقة موقفه من العلاقة بين العقل والدين، فهو تارة يعطي أولوية للعقل على الدين، وتارة أخرى يقول بضرورة أن يسبق الإيمان العقل، إلا انه ينتصر للإيمان على حساب العقل في نهاية المطاف.

إذ وضع أوغسطين للكنيسة دستوراً تلتزمه إزاء كل حركة عقلية، فصرح في كتابه (تعليقات على سفر التكوين)، بما مضمونه، ليس في وسعنا التسليم برأي لا تؤيده الكتب المقدسة، لان سلطانها أقوى من كل سلطان أمر به العقل البشري<sup>(64)</sup>.

طبقاً لذلك فان كل شيء وفق أوغسطين، لا بد أن يخضع للإيمان، العقل والطبيعة على حد سواء، على اعتبار أن الإيمان يعلو ويغمر كل الموجودات وجميع الكائنات، ولا يوجد أي فصل بين الدين والفلسفة، بل وتبقى الفلسفة خادمة مطيعة لللاهوت المسيحي، منذ العصور الأولى لتلك

---

(62) ينظر: عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص 15.

(63) ينظر: المصدر السابق، ص 21.

(64) ينظر: توفيق الطويل: قصة الصراع بين الدين والفلسفة، ص 83.

الديانة حتى مطلع القرن الثاني عشر، ليأتي القديس توما الاكويني، ويعيد نوعاً ما، الاعتبار المسلوب للفلسفة، بعد الهيمنة التي تكاد أن تكون شاملة ومطلقة، لسلطة الوحي والدين، طوال عدة قرون<sup>(65)</sup>.

يبدوا أنَّ الصورة المتعلقة بطبيعة العلاقة بين العقل والنقل، أو بين الفلسفة واللاهوت، هي أكثر وضوحاً وتميزاً عند القديس توما الاكويني، منها عند القديس أوغسطين، إن مجال الفلسفة، حسب الاكويني، تابع كله للعقل، ومجال اللاهوت تابع للوحي، لذا ووفق هذا التمايز بين الفلسفة واللاهوت، سيكون لكل مجال مبادئ تختلف عن مبادئ المجال الآخر، فما جاء به الوحي يمثل نوع من المعرفة، ولكنه معرفة من نوع خاص، ذات أصل فوق طبيعي، وهي مكتوبة بلغة رمزية، يصعب علينا إدراك مغزاها نحن البشر، لذا يتوجب علينا التسليم رغم عدم فهمنا لها، في حين أن الفلسفة إنما تبنى على العقل، فلا يجب القبول بأي شيء تأتي به، بوصفها نتاج العقل الإنساني القابل للخطأ إلا في حال البرهنة والإثبات عن طريق الاستدلال، فنحن أمام نوعين من المعرفة هي نتاج تمايز مجالين، الأول اللاهوت الذي يقوم على أسس ميتافيزيقية مفارقة تم التعبير عنها بلغة رمزية، والفلسفة التي هي مجال البرهنة والإثبات والتعقل<sup>(66)</sup>، إذاً فهي نوع من الدعوة إلى الاعتقاد التي تسبق العقل بل تؤسس له<sup>(67)</sup>.

وكانت أهم المشكلات التي انضوت تحت الإشكالية العامة في الفلسفة الوسيطة هي، مشكلة الأخلاق من جهة علاقتها بالديانة المسيحية وتعاليمها التي جاء بها الإنجيل، مشكلة السياسة ومدى التقارب بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، تلك الأخيرة التي تأخذ شرعيتها من الدين الذي يتجلى على لسان حال الكنيسة ورجالاتها، ومشكلة النفس وخلودها ومن ثم

---

(65) ينظر: هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2007، ص36.

(66) ينظر: هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص37.

(67) ينظر: هنري توماس، اعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، ترجمة متري امين، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، 1964، ص198.

ارتباطها بالجانب الأخلاقي، الذي يقوم على أساس فكرة الترغيب والترهيب، كل ذلك ينطوي تحت سؤال الفلسفة وإشكالاتها الأساسي المتمثل في كيفية التوفيق بين العقل والنقل.

## 2 - الفلسفة الإسلامية :

في الوقت الذي كانت الفلسفة تعمل جاهدة، في محاولة البقاء في الغرب الأوربي قبالة الوجود الجديد المتمثل بالدين، الذي اخذ يتعاظم نفوذه وسلطانه، بفعل التحالف بين السلطة الأرضية (السياسة) والسلطة الدينية (الكنيسة)، والذي تطور لاحقاً ليأخذ شكل السيادة المطلقة لسلطان الكنيسة، على كافة مفاصل الحياة، فان الموقف من الفلسفة في الشرق العربي الإسلامي، لم يكن ليختلف عن الإطار العام لمعضلتها في الغرب الأوربي، مع اختلاف طفيف، ربما في الدور الذي اسند في الغرب الأوربي، للبابا، ذو الصلاحيات المطلقة، وممثل الله على الأرض، قبالة دور الفقيه في الفكر الإسلامي، وشكل علاقته بالسلطة السياسية، تلك العلاقة التي يتم تحديدها بحسب مذهب السلطة الحاكمة.

كان للشرق العربي الإسلامي أن ينمو ويتزايد نفوذه السياسي، نتيجة بناء الدولة الإسلامية آنذاك، ورافق هذا الظهور الديني السياسي، بناءً مديناً واقتصادياً، مثلت بغداد حاضرتة الثقافية، تمثلت بحركة ترجمة واسعة النطاق بلغت ذروتها عهد الخليفة العباسي المأمون، (198-218هـ)<sup>(68)</sup>، عبر إنشاء بيت الحكمة، ليطلع العرب لأول مرة على ثقافة من نوع جديد مثلت الفلسفة، أساس هذه الثقافة وصميمها، وكان للفلسفة حضوراً متميزاً على ساحة الفكر العربي الإسلامي آنذاك، ونشأت جملة مباحث نظرية يمكن اختزالها في ثلاثة اتجاهات، اتجاه الفلاسفة، وعلماء الكلام، والمتصوفة، وسنعمد إلى الإشارة السريعة لموقف الفلاسفة من تلك الإشكالية عبر بيان موقفهم من العلاقة بين الدين والعقل، وقد توزع بين عدة مواقف، موقف

---

(68) ينظر: ت.ج.دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1 954، ص20.

سلبى رافض للفلسفة، وإيجابي يتبنى مقرراتها، وموقف آخر توفيقي يحاول إثبات عدم التعارض بين الفلسفة والنقل، أما مباحث علم الكلام وعبر الفرق الرئيسية الثلاثة (الامامية، المعتزلة، الاشاعرة) فقد اثاروا عدة مشكلات توزعت بين مشكلة التوحيد، ومشكلة الصفات، ومشكلة حرية الارادة... الخ، وكان سؤال الفلسفة يحاول الخروج بصيغة مقبولة ومتوازنة لطبيعة العلاقة بين ما جاء به النص المقدس، وما جاء على لسان الفلسفة، وقد تباينت بالطبع هذه الصيغة متوترة بين الإسراف والمغالاة بالقول بأولوية العقل، أو التوفيق بينهما، أو الارتقاء في أحضان النص المقدس<sup>(69)</sup>، في حين أثار التصوف بدوره، تلك الإشكالية، بطريقة مغايرة تماماً، فبعد أن اخفق الفلاسفة، والمتكلمون بكافة فرقهم، خاصة في خضم الصراع الذي نشب مع الفقهاء، نقول بعد الإخفاق في تقديم صيغة مقبولة، مقنعة ومرضية، لشكل العلاقة بين الفلسفة والنقل، اختار المتصوفة طريقاً، يبدو كنوع من تعليق للحكم إزاء تلك الإشكالية جملة من المشكلات تمثلت في مشكلة وحدة الوجود، ووحدة الشهود، ونظرية الحلول، والمقامات والأحوال، في محاولة التخلص من تشدد الفقهاء وتعتن المتكلمين.

فعلى صعيد الفلاسفة، يمثل الكندي (185-256هـ) بدايات التفكير الفلسفي الإسلامي، وقد أعطى للفلسفة صفة الوجوب الشرعي، إلى حد قوله، إن كل من يخرج عن القول بوجوب الاشتغال بالفلسفة، فهو خارج عن الدين الإسلامي<sup>(70)</sup>، وهذا الموقف يمثل نقلة نوعية قياساً إلى الموقف من الفلسفة في الغرب المسيحي، في حين ذهب الفارابي (257-339هـ) إلى إعطاء أولوية للفلسفة على الدين، وقدم العقل على النقل، باعتباره (أي العقل) هو في درجة أعلى تسبق النقل<sup>(71)</sup>، أما الغزالي (450-505هـ) صاحب كتاب (تهافت الفلاسفة) فكان موقفه مغايراً تماماً لموقف الفلاسفة

(69) ينظر: توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، ص 130.

(70) ينظر: د. علي عبد الهادي المرهج، النص أرشدي في القراءة الفلسفية العربية المعاصرة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2005، ص 214.

(71) ينظر: د. علي عبد الهادي المرهج، النص أرشدي في القراءة الفلسفية العربية المعاصرة، ص 215.

المذكورين، فلا تمتلك الفلسفة أي شرعيةً لعملها، فمادام القرآن قد جاء بكل الحقيقة، فلا حاجة لأي تأمل، أو حقيقة خارج إطار الوحي<sup>(72)</sup>.

في حين اتخذ ابن رشد (520-595هـ) والذي يُمثّل أحد أهم رواد الفلسفة في المغرب العربي، موقف المدافع عن الفلسفة ومن داخل النص المقدس، ففي مؤلفه الذي جاء تحت عنوان (فصل المقال في ما بين الحكمة والشرعية من اتصال أو انفصال) حاول تبرير عمل وأهمية الاشتغال في الحكمة، والحكمة هنا، تعني وتقابل الفلسفة، وانطلاقاً من كونه قاضياً وفقهياً أراد إصدار ما يشبه الفتوى حول شرعية الاشتغال في الفلسفة، انطلاقاً من عدم وجود تعارض بين ما تقوله وتقرره الفلسفة من جهة، وما جاءت به الشريعة من جهة أخرى، كما تعرض في كتابه (تهافت التهافت) إلى الرد على المسائل التي تم تكفير الفلاسفة فيها، في كتاب الغزالي المذكور.

إن الاتجاه العام والموقف من الفلسفة كان يسير باتجاه ابتكار مبررات لعمل الفلسفة، وتبيئتها ضمن إطار ثقافة تستمد مقوماتها عن طريق الدين الإسلامي، واكتساب شرعية لاشتغالها من داخل النص الموحى به من قبل الله، وكذلك المنقول من الأحاديث النبوية، وبالتالي بيان عدم انفصال الدين عن الفلسفة، وتعارضهما، لقد تركزت إشكالية الفلسفة الإسلامية في محاولة التوفيق بين العقل والنقل، أو الوحي والفلسفة، وقد انسحب هذا الاختلاف على كافة مرافق الحياة الثقافية في ساحة الفكر الإسلامي آنذاك، حتى إن تلك المواقف والآراء إزاء تلك الإشكالية، قد انعكست على الفرق الإسلامية، التي كان لها حضور قوي ومتميز آنذاك، بين المعتزلة، والاشاعرة، والشيعة الإمامية<sup>(73)</sup>.

---

(72) ينظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة احمد أمين، الكتاب الثاني، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1957، ص195.

(73) ينظر: د. محمد علي ابو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1973، ص154-155-156، وينظر: محمد عبد الرحمن مرجبا، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، ص379-380-381.



فقد كان المعتزلة اقرب إلى العقل، عندما سعوا إلى تبني منهج يهدف إلى إضفاء مسحة عقلانية لمقررات الوحي، أو السعي إلى عقلنة الدين، في حين كان الاشاعرة اقرب إلى تبرير العقل من خلال الوحي، وهم قد ساروا في هذا على استحياء، في محاولة بيان عدم وجود تعارض بين العقل والوحي، الذي تمثل في النص المقدس<sup>(74)</sup>.

في الوقت الذي اتخذت الأمامية موقفاً وسطياً توفيقياً انتقائياً، عن طريق عَدَّهم أنَّ الوحي لا يتعارض مع العقل، بل هو الوجه الآخر للنص المقدس، ذلك الوجه الذي لا يُدرك إلا من خلال إتباع نوع من الفهم المعمق والإدراك السليم لطبيعة النص الموحى به من قبل الله، ذلك الفهم، الذي لا يتسنى إلا لمن يمتلكون مقومات تؤهلهم لفهم الآيات التي جاء بها النص المقدس.

أما الاتجاه الصوفي في الإسلام فنعتقد إن من الممكن اعتباره، وفي مختلف أطواره، كان ردة فعل تسير باتجاه الرفض لكل التوجهات والآراء التي جاءت بها الفرق الإسلامية المذكورة، وكذلك الفلاسفة، كون تلك الفرق وكذلك الفلاسفة معهم، لم يفلحوا في تجاوز الإشكالية، والازدواجية المحيرة التي وقعوا فيها، فقد وجد المتصوفة أنفسهم أمام عدة فرق ومذاهب، بين من يذهب إلى تأليه العقل، أو نفيه وتعطيل دوره، أو من اتخذ موقفاً يحاول فيه تبرير العقل من داخل الشريعة وفقاً لقاعدة الوسطية، في الوقت الذي لجأ فيه بعض الفلاسفة إلى نظرية ذات أصول أفلاطونية، من خلال نظرية الفيض، كما هو الحال مع الفارابي، وابن سينا (370-428هـ)، ونحن نعلم إن نظرية الفيض، ليست سوى محاولة لتفسير كيفية نشوء العالم المتكثر والمتعدد من الواحد؟ والبعض الآخر من الفلاسفة تمسك بالعقل وجعل منه مصدر التشريع والتبرير للحقائق المفارقة، كما هو الحال مع ابن رشد، لذلك سار المتصوفة في طريق آخر، يعتمد القلب،

---

(74) ينظر: د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 166-167-

168. وينظر، ت.ج.دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة، د.محمد عبد الهادي أبو ريده، ص 293-294.

بالضد من العقل، ويستشهد بالحدس، والمكاشفة، دون الاستدلال، والاستقراء، وكأن المتصوفة، قد استبدلوا حد ومعادلة الإشكالية، فبدلاً من أن تكون الإشكالية بين العقل والوحي، أصبحت تعبيراً عن علاقة تكاملية، تسير وتنطلق من القلب إلى الوحي، ومن ثم إلى الله، من النسبي المتناهي، إلى المطلق اللامتناهي<sup>(75)</sup>.

لذا قال المتصوفة: بضرورة تجاوز طرائق المعرفة التقليدية وذلك من خلال الاتصال المباشر بالحقيقة المطلقة، فقد تجاوزوا كل من اصحاب العقل، والنقل على حد سواء، محاولين الارتقاء عن طريق الحدس لبلوغ الحقيقة، بعد ان عجز العقل عن عبور عالم التغير- عالمنا- فقد عجز العقل عن حل مشكلة العلاقة بين الله والعالم، ان محدودية العقل هذه عن ادراك الحقائق المفارقة، ترتبط ارتباط وثيق لديهم بفكرة التوحيد التي لا يستطيع العقل ادراكها<sup>(76)</sup>، وبالتالي فشل مشروع التوفيق بين العقل من جهة وما تقررته الشريعة (النقل) من جهة اخرى.

هذا وكان الجدل حول طبيعة الفلسفة، ودورها وأهميتها، قبالة الدين الإسلامي، قد انزاح إلى نوع من السجلات الفكرية، التي وصلت ذروتها عن طريق صدور فتاوى التكفير، على يد ابن صلاح الشهرزوري، وابن تيمية، وابن القيم الجوزية، ومن ثم المحن التي مرّ بها مفكرو الاسلام وبعض فقهاء ومتصوفته، مثل محنة ابن حنبل ومحنة ابن رشد ومأساتي الحلاج والسهورودي<sup>(77)</sup>.

لذا نعتقد أنّ هذا الصراع يعكس وبوضوح، طبيعة الصراع بين الفلسفة والوحي، أو بين العقل والنقل، ولعل أهم المشكلات التي كانت تدور في فضاء إشكالية الفلسفة في الفكر الإسلامي تتوزع بين الاتجاه الكلامي والاتجاه الصوفي، وأهم تلك المشكلات هي، مشكلة النبوة،

---

(75) ينظر: د. توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص128-129.

(76) ينظر: د. باقر إبراهيم حسين: الانا والعالم في الفلسفة الحديثة، دار الروافد الثقافية،

الرابطة العربية الاكاديمية للفلسفة، الجزائر، ط1، 2013، ص74-75.

(77) ينظر: د. توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص129-130-131.

مشكلة التوحيد، مشكلة الخلق، مشكلة المعاد، مشكلة العلم الكلي، مشكلة السياسة، مشكلة الحلول، مشكلة وحدة الوجود، مع التأكيد على قضية جوهرية مفادها، ان جميع الحلول التي قدمت لتلك المشكلات، كانت تسير باتجاه التناغم والانسجام مع وجهة النظر التوفيقية، بين العقل والنقل، وبيان عدم وجود تعارض أو اختلاف، بل تأكيد الوحدة وعدم التناقض، بين ما تقرره الشريعة من جهة، ويؤكدده منطق العقل من جهة أخرى، فمشكلة التوحيد كانت تطمح إلى تبرير الجانب الإلهي غير المنقسم إزاء التكثّر والتنوع الموجود في العالم الأرضي الطبيعي، وبالتالي إثبات الوحدة الإلهية واتساقها وعدم تعارضها مع البشري المتعدد المختلف، وكذلك مشكلة المعاد، هي محاولة إثبات وجود للجزاء الأخروي، لتقديم رؤية عقلانية ذات مسحة تبريرية تضيء الشرعية على الوجود الدنيوي، الذي يتصف بتناقضات كثيرة، وهو في الوقت نفسه، ربما يمكن عده رادعاً تربوياً أخلاقياً، عبر تأكيد مبدأي الثواب والعقاب، وهو في ذلك محاولة للاتساق مع مقررات العقل الأخلاقي والسياسي على حد سواء، أما مشكلة السياسة، فقد خضعت الحلول التي قدمت لها إلى عدة عوامل مختلفة ومتعددة، لكنها في نهاية الأمر، تسير باتجاه توفيقي، بين التأكيد على العقل، وذلك عن طريق التركيز على ضرورة أن يمتلك الحاكم الفاضل عدة مواصفات ضرورية تؤهله للحكم (كما هو رأي الفارابي مثلاً)، تلك الصفات امتلكت ضرورتها نتيجة لخيبة الأمل، والتدهور السياسي والانحلال الاجتماعي آنذاك، وبين ما قرره الشريعة، التي تم تأويلها بين فرق ومذاهب ونحل متعددة ومختلفة.

بعد التدهور الذي بدأ يدب في مفاصل الحضارة العربية الإسلامية والذي تجسد من خلال انقسام تلك الحضارة إلى دويلات تتنافس وتخوض صراعات عرقية دامية جاءت على الأخضر واليابس، كان الغرب المسيحي يسير باتجاه الخروج من حالة التقهقر والنكوص التي شهدتها طوال قرون عدة خلت، وقد كان لهذه النهضة عدة عوامل توزعت على كافة المستويات من الفن والفكر والعلوم بمختلف فروعها، الإنسانية والطبيعية منها، أما تلك العوامل فقد تبلورت من خلال إسهامات كبيرة في مختلف فروع المعرفة

الإنسانية، تحديداً الانجازات العلمية منها، والتي كان لها الأثر الكبير في إحداث هذه النهضة.

### 3 - من عصور النهضة إلى زمن الحداثة

دأب كثير من الباحثين على تقسيم عصر النهضة إلى فترتين، الفترة الأولى هي الفترة الإنسانية، وتبدأ من 1453م عام سقوط القسطنطينية، حتى موت برونو\* عام 1600م. حيث انكفأ الفلاسفة في هذه المرحلة على محاولة إحياء تراث الفلسفة اليونانية والرومانية، أما الفترة الثانية فتبدأ من عام 1600م حتى عام 1690م<sup>(78)</sup>.

لعل أهم ما يميز الفترة الأولى على صعيد الفلسفة هو ظهور الحركة الإنسانية، والتي يقصد بها "مجموعة من العلوم المترابطة بشكل عضوي والتي تشمل الاختصاصات التالية: علم النحو، والبلاغة، والشعر، والتاريخ، والأخلاق، واستكشاف الحضارتين اليونانية والرومانية من خلال مخطوطاتهما، وقد سميت بالإنسانية، تمييزاً لها عن الدراسات اللاهوتية التي كانت تهيمن بشكل كلي على العصور الوسطى"<sup>(79)</sup>

---

(\*) جيوردانو برونو: ولد جنوب إيطاليا عام 1458، اطلع على الفلسفة اليونانية اتهم بالخروج عن اللاهوت المسيحي وصدر أمر بمحاكمته مما اضطره إلى الهرب نحو أوربا، ليستقر في فرنسا ويدرس الفلسفة في جامعة تولوز، ثم يصبح طريداً مرة أخرى، جراء إلقاء خطبة أدان فيها أتباع أرسطو، وبطليموس، والتصور الكنسي السائد، وموضحاً اعتناقه التصور الجديد ومذهب كوبرنيكوس الفلكي حول العالم، ليضطر مرة أخرى إلى الهروب، ولكن هذه المرة نحو ألمانيا، ومن هناك يلتقي أحد النبلاء ليدعوه للرجوع إلى إيطاليا، وأعطاه الأمان ثم يشي به هذا النبيل! إلى السلطات ومحاكم التفتيش ليعيش ثمان سنوات من التعذيب، والمحاكم، لتنتهي بإحراقه حياً عام 1600م، كونه تفوه بكلام فيه زندقة، بحسب محاكم التفتيش الزندقة تمثلت بقوله إن الأرض ليست مركز الكون، وإنما الشمس، إضافة إلى قوله بلا نهائية العالم، أي الانفتاح اللانهائي للكون، وأزلية العالم وخلود المادة، وتجلي الله في الطبيعة. ينظر: هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص 126-127.

(78) ينظر: وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد احمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 2010، ص 29.

(79) هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص 84.

أما الفترة الثانية فكانت بمثابة المقدمات الضرورية لتلك النتائج التي ستتجلى من خلال لحظة الكوجيتو\* الديكارتية، مع العلم إن مجمل تاريخ أوروبا الفلسفي تحديداً مع بواكير عصر النهضة وفلسفتها، لا يمكن أن يفهم بمعزل عن تاريخ العلم الذي رافقته الفلسفة، إن التراث الأوربي الفلسفي يبين لنا إن كبار الفلاسفة هم أولئك الذين رافقوا الثورات العلمية الكبرى وتعاملوا مع نتائج تلك الثورات فلسفياً، انطلاقاً من رينيه ديكارت (1596-1650) الذي واكب الثورة العلمية الكبرى مطلع عصر النهضة لكل من كوبرنيكوس\*\* إضافة الى غاليليو\*\*\* والانقلاب على الفهم الأرسطي للكون، وصولاً إلى امانويل كانط (1724-1804) ومرافقته لثورة إسحاق نيوتن\*\*\*\* إن مسيرة الفلسفة لم تنفصل عن تطور العلم منذ ذلك الحين<sup>(80)</sup>.

---

(\*) كلمة الكوجيتو (cogito) هي اختصار للعبارة اللاتينية الشهيرة "أنا أفكر، إذن أنا موجود". ينظر: ديف روبنسون وجودي جروفر، أقدم لك الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 2001، ص 60.

(\*\*) نيكولاس كوبرنيكوس، (1473-1543) فلكي ورياضي من أصل بولندي، أثبت من خلال نظريته الفلكية إن الأرض ليست مركز الكون كما كان يعتقد العلماء من قبل، بل هي كوكب صغير يدور حول نفسه وفي نفس الوقت يدور حول الشمس، وهذا بمثابة نسف للتصور الأرسطي الذي اعتقد إن الأرض ثابتة وهي مركز الكون وقد طور بطليموس في القرن الثاني قبل الميلاد فكرة أرسطو لتصبح نموذجاً لنظرية تم تبنيها من قبل الكنيسة طيلة العصور الوسطى. ينظر: م. روزنتال، ي. يودين، الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة بيروت، ط 3، 1981، ص 393-394.

(\*\*\*) غاليليو غاليلي، (1564-1642) عالم فلكي وفيلسوف وفيزيائي، من أصل إيطالي، بنى نظرية كوبرنيكوس حول مركزية الشمس ما أدى إلى محاكمته من قبل الكنيسة وحكم عليه نتيجة الاشتباه بالهرطقة (الخروج عن تعاليم الإنجيل والتشكيك بثوابت الديانة المسيحية) بالسجن ثم خفف إلى الإقامة الجبرية ومنعه من مناقشة الموضوعات التي تتعارض والتصور والتعاليم المسيحية، كما منعت كتابته. ينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1987، ص 400-401.

(\*\*\*\*) إسحاق نيوتن (1642-1727) عالم انجليزي وفيزيائي وفيلسوف ذائع الصيت أهم كتبه (المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية) أحرز تقدماً مذهلاً في مجال دراسة المادة وقوانينها وكذلك دراسة الكون وقوانينه كما حدد بشكل دقيق وجديد مفاهيم الزمان والمكان والحركة والسرعة. ينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 631-632.

(80) هاشم صالح: محاضرات الحداثة التنويرية القطيعة الابستمولوجية في الفكر والحياة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 1، 2008، ص 33.

يمثل عصر النهضة انقلابه، بل ثورة، على نموذج السيطرة الذي فرض من قبل النظام الكنسي طوال عدة قرون، ذلك النموذج الذي يقوم وفق آليات الإكراه والقمع على كافة مستويات الفكر، وقد اتسمت هذه الثورة بسمتين أساسيتين، فمن جهة كان تطلعها يسير إلى الوراء، عبر استلهاهم النموذج اليوناني والروماني، وليس نموذج أرسطو الذي يرتدي رداء المسيحية<sup>(81)</sup>، من جهة أخرى كانت مسيرة هذه النهضة تسير ببطء وحذر شديدين، متوخية بطش السلطة القروسطية التي كانت تبطش بالداني والقاصي، وتأخذ حياة العلماء والفلاسفة وبسطاء الناس، على الشبهة عبر محاكم التفتيش السيئة الصيت، لذا يجوز لنا أن نقول: أنَّ عصر النهضة علماً وفلسفةً، كان بمثابة الخطوة التي مهدت للانتقال إلى إشكالية الفلسفة زمن الحداثة عبر حدوث قطيعة معرفية، مما أدى إلى الانتقال من إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، إلى إشكالية أخرى، من خلال الانفصال عن فكر القرون الوسطى، الإشكالية التي تركزت حول العقل، والتي انبثقت نتيجة الصراع بين العقل، وما يتضمنه من مفاهيم، تؤسس للمستقبل، عبر بناء الحاضر، وبين سلطة اللاهوت التي ترتدي حلة أرسطية، إنها محاولة العقل في الانعتاق من سلطة الدين، وذلك ما تجسد من خلال الصراع بين العقل والدين، طوال الفترة السابقة، إنها محاولة تجاوز إشكالية العلاقة بين العقل والنقل، إلى إشكالية العقل ذاته.

من الممكن اعتبار فلسفة عصر النهضة المرحلة التي تم فيها الانتقال من تفسير الطبيعة تفسيراً لاهوتياً إلى تفسيرها تفسيراً علمياً، وتسخير المعرفة لخدمة الإنسان وتحسين الحياة الدنيوية<sup>(82)</sup>، إنها بمثابة الخطوة الضرورية التي مهدت إلى ظهور الحداثة الفلسفية، هذه الخطوة حملت بين ثناياها كافة الأدوات التي وظفها الفلاسفة لاحقاً، في التأسيس للحداثة الغربية، خاصة ديكارت، الذي بدأت معه ملامح عصر جديد يلوح في أفق الفلسفة، حتى

---

(81) هاشم صالح: مخاضات الحداثة التنويرية القطيعة الاستمولوجية في الفكر والحياة،

ص 240.

(82) ينظر: د. كريم م. متى، الفلسفة الحديثة عرض نقدي، دار الكتب الجديدة المتحدة،

بيروت، ط2، ص8.

أعُتِبَ إن عصر النهضة هو الفترة الزمنية المحصورة بين سقوط القسطنطينية عام 1433م وظهور ديكارت<sup>(83)</sup>.

## المبحث الرابع

### إشكالية الفلسفة من الحداثة إلى ما بعد الحداثة

#### 1 - إشكالية فلسفة الحداثة\*:-

تمثل فلسفة الحداثة، مجمل مشروع العقل الغربي، الذي ظهرت تباشيره خلال فترات متباعدة زمنياً، ولكنها متقاربة من ناحية وحدة

---

(83) ينظر: د. كريم متى، الفلسفة الحديثة عرض نقدي، ص 8

(\*) الحداثة من الفعل حَدَّثَ حدوثاً وحداثة وأحدثه هو، فهو محدث وحديث، وكذلك استحدثه، والحديث نقيض القديم، والحدث نقيض القدم. ينظر: أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي، لسان العرب، مراجعة د. يوسف ألبقاعي، إبراهيم شمس الدين، نضال علي، موسوعة الاعلمي للمطبوعات، المجلد الأول، بيروت- لبنان، ط 1، 2005، ص 761. كما يتعلق لفظ الحداثة بالانفتاح الفكري وحب التغيير لأجل التغيير، الاهتمام بما هو راهن وسائد، ويشير إلى الاستعمالات الرئيسية لكلمة حديث، وتتم التفرقة قياساً إلى الاستعمال الراهن، فمن جهة، بين الحداثة الصحيحة التي تتوافق مع التشكيلات الفكرية الحقيقية والضرورية، ومن جهة أخرى، افتراض حداثة سطحية تقوم على جهل التراث وحب الجديد مهما يكن. ينظر اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل احمد خليل، إشراف احمد عويدات، المجلد الثاني، منشورات عويدات بيروت - باريس، ط 2، ص 822. ولفظ الحديث واشتقاقاته مستعمل منذ القرن العاشر في المساجلات الفلسفية والدينية وقد اخذ دلالة من الأصل اللاتيني للكلمة (mode) ومن بين اللغات الأوربية تكون اللغة الفرنسية تاريخياً هي من استقبل ميلاد ونشأة لفظ الحداثة في صيغة الصفة (moderne) الذي يعني مؤخراً، أي حديثاً ومنذ عهد قريب أو ألان حالياً، فذات اللفظ يطلق على شيء منتمي إلى الزمن الحاضر أو إلى حقبة زمنية حديثة أو جديدة نسبياً وبصفة عامة يمكن القول إن مصطلح الحداثة وفي بدايات استعماله كان محصوراً في سمة أو صفة الحديث على مستوى اللغة والمفردة خلال القرون السابع عشر، والثامن عشر، التاسع عشر، وكان مجال استخدامه في اتجاهين اثنين الأول اتجاه زمني المستخدم في التحقيب لوصف العصور والفترات التاريخية واتجاه اكسيولوجي أو قيمي الذي تتحدد معه خصائص الأشياء المنتسبة من خلال الاتجاه أو البعد الزمني، خلاصة القول إن الأصل في كلمة حديث ومن خلال ما اشرنا إليه تزودنا بفكرتي التحقيب والتقويم، إلا إن حصر مفردة ودلالة الحداثة في هذين البعدين ربما يتخذ طابعاً سطحيّاً، فليس من الإنصاف حصر دلالة هذا المصطلح، وإن من جهة دلالة اللغوية في بعد تحقيقي أو تقويمي لذا سنعمد إلى الإشارة إلى دلالة ديناميكية في إشارة إلى الجديد وتترادف

مفاهيمها، أو مشكلاتها، والتي حاول فيها ومن خلالها هذا العقل، الإفلات من سلطة اللاهوت المسيحي، والتي تمثلت أول الأمر من خلال اللحظة الديكارتية، وما أثارته تلك اللحظة من مشكلات مترابطة ومتداخلة، في علاقات جدلية تتوزع بين مشكلة المعرفة والعلم، ومشكلة الذات، ومشكلة الأخلاق، لقد كان للفلسفة دور هام في تمثل الحداثة لذاتها... إن هناك تطوراً في طبيعة العلاقات التي ربطت الفلسفة مع الحداثة، يمكننا اختزالها بشكل عام في مرحلتين أساسيتين: مرحلة ساهمت فيها الفلسفة في وضع الأسس الأولى للحداثة، وأخرى تحولت فيها إلى نقد جذري لتلك الأسس، في المرحلة الأولى كانت الفلسفة، بحق، منبع الحداثة، فمع "ديكارت" و"كانط" و"هيجل (1770-1831)" مثلت الفلسفة إلى جانب العلم، عاملاً من العوامل التي أفضت إلى انبثاق الحداثة<sup>(84)</sup>.

ولكن ماذا نعني بإشكالية فلسفة الحداثة؟ قبل الشروع في الإجابة عن هذا السؤال، نعتقد أن من المناسب تسليط الضوء على نقطة مهمة، وتتمثل في أن فلسفة الحداثة باعتبارها مشروعاً يقوم على ركائز متعددة، تتداخل ربما، بصورة جوهرية مع دلالة إشكالية الفلسفة في إطار هذا المشروع،

---

وتتساق مع كما إنها تحيلنا إلى ابعاد من كونها مجرد تحقيق إلى كونها بنية تحتوي جميع الدلالات المشار إليها ينظر: محمد جديدي الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2008، ص ص 115-119 - 120. كما تجدر الإشارة إلى أن لفظ الحداثة ليس مفهوماً سهلاً التحديد وواضح المعالم، وبالتالي قابل للحصر سواء من ناحية نشأته الزمنية، أو من حيث مضمونه ومنطقه الداخلي، كونه يمثل عملية وصيرورة تاريخية شديدة التعقيد تتداخل مع شتى ميادين المعرفة بمختلف أنواعها، فالحداثة وفي مرحلتها الأولى مع كل من ديكارت وكانط وهيجل عندما أصبحت موضوعاً فلسفياً لم تتخذ بعد شكلاً وجودياً متكاملًا أو أسلوب حياة معاشة، بقدر كونها فكرة قوية مرتبطة بفكرة تجاوز الماضي والتطلع إلى المستقبل، إذ إن الحداثة لم تأخذ دلالتها ومعناها كممارسة إلا في القرن التاسع عشر حيث، ارتبطت بأعمال الشاعر الفرنسي شارل بودلير (1821-1867)، فخلال خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر أرسيت الأسس الفلسفية للحداثة: الفكر الفردي والعقلاني، الذي يمثله ديكارت ينظر: الزواوي بغفورة: ما بعد الحداثة والتنوير، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط1، 2009، ص 41. وينظر: جان بودريار، الحداثة، نقلاً عن د. محمد سبيلا، د. عبد السلام بنعبد العال، الحداثة الفلسفية نصوص مختارة، ص 233.

(84) نور الدين الشابي: نبذة ونقد الحداثة، دار المعرفة للنشر، القيروان، 2005، ص 5.



حيث إن الفلسفة قد سارت جنباً إلى جنب مع نتاج العلم، وبقيت وثيقة الصلة والارتباط بالثورة العلمية التي صاحبها، وحفزتها ووفرت لها أساساً متيناً، وخضعت لقولبتها نقدياً<sup>(85)</sup>، وإن الحداثة كمشروع استلهم كشوفات العلم بل شتى ضروب المعرفة وسار في ركبها، هذه النقطة لا تؤكد سوى حقيقة واحدة، هي إن بالإمكان قراءة الحداثة من خلال تتبع التطورات الحاصلة على صعيد الفلسفة، كما إن الحداثة لا تعني ولا تعكس سوى مدى حضور البعد الفلسفي، باعتباره ميدان معرفي يحاول اكتساب مشروعياته من خلال تطور العلم، لكن هذا البعد الفلسفي، لا يوفر لنا ولا يسلط الضوء إلا على جزء يسير من المفهوم الإشكالي للفلسفة، وبالتالي ضرورة معرفة أن تحديد إشكالية الفلسفة وسؤالها في كل حقبة مرهون بالتحويلات الكبرى التي يحدثها ويكون سبباً لها مجال فكري ومعرفي معين، يكون هو النموذج الذي يحدد الملامح العامة للفكر السائد، ولطالما رافقت الفلسفة هذا النموذج تسير وفق آلياته، إما لتبرير فكرة ما، أو تبرير ذاتها، أو ربما كليهما معاً، فالانتقال من التصورات الأسطورية إلى تصورات تقوم على العقل، جاء نتيجة معرفة اليونانيين إمكانية إدراك أصل العالم من خلال الركون إلى العقل، ومنذ ذلك الحين لم تفارق الفلسفة العقل، لكن قبالة معرفة تغير نوع سؤالها، من سؤال الوجود، إلى سؤال التوفيق بين العقل والنقل، إلى مرحلة مسائلة العقل نفسه.

لقد ولدت الحداثة من رحم التحويلات العلمية، ولكي نجيب عن معنى سؤال إشكالية فلسفة الحداثة، يتوجب علينا أن نسير وفقاً لوتيرة واحدة اعتمدناها سابقاً، أي أن نبحت عن القطيعة المعرفية التي أدت إلى تجاوز إشكالية الفلسفة في العصور الوسطى، ومن ثم الوقوف على تلك الإشكالية الجديدة في زمن الحداثة، على اعتبار إن القطيعة تعني الانتقال من إشكالية إلى أخرى، اشرنا إلى أن عصر النهضة، كان بمثابة المقدمة الضرورية التي أسهمت في ولادة العصور الحديثة، تلك العصور التي احتضنت مشروع

---

(85) ينظر: ريتشارد تارناس، الآم العقل الغربي، ترجمة فاضل جتكر، دار كلمة للطباعة والنشر، الإمارات العربية المتحدة، أبو ظبي، ط 1، 2010، ص 325.

الحدائثة وفكرتها، مع التأكيد على عدم إمكانية فهم فلسفة العصور الحديثة ومشروع الحدائثة وبالتالي الوقوف على إشكالية الفلسفة، دون متابعة ومراقبة الكشف العلمية ودورها في ردد الفلسفة بكافة مباحثها، فلولا ظهور نيوتن لما كان كانط، فإذا كان نيوتن قد توصل إلى اليقين في مجال علم الطبيعة أو (الفيزياء)، فلماذا لا أستطيع أنا التوصل إلى اليقين في مجال الفلسفة، يتساءل امانويل كانط<sup>(86)</sup>.

إن إضفاء صفة الإشكالية على الفلسفة، يجعل منها إطاراً عاماً يميزها عن كل ما يقع خارجها، وهو يضم مجموعة من المفاهيم والمشكلات التي تندغم في هذا الإطار العام، وتسهم في اغناثه، ولا تنفصل عنه، فإذا أردنا تحديد إشكالية الفلسفة في زمن فكر الحدائثة، نقول: إنها إشكالية العقل بامتياز، كيف ذلك؟ الإجابة عن ذلك تتضح من خلال معرفة أمرين:

الأول: هو أنَّ أهم المشكلات التي تدور في فضاء تلك الإشكالية، لا تخرج عن ثلاثة مباحث الفلسفة التقليدية، اقصد مبحث الوجود والمعرفة وكذلك مبحث القيم، لذا سيكون من المبرر، إرجاع مشكلة المعرفة بكل تفرعاتها واتجاهاتها التي سلكها الفلاسفة من حسيين وعقليين، وكذلك مشكلة العلم، إلى مبحث المعرفة، وكذلك إرجاع مشكلتي السياسة والأخلاق والجمال، إلى مبحث القيم، ومشكلتي الميتافيزيقا والدين إلى مبحث الوجود، كل تلك المشكلات كانت متناغمة ومنسجمة مع الإطار العام لإشكالية الفلسفة المتمثلة في العقل.

الثاني: ويتعلق بمستوى آخر بلغته إشكالية الفلسفة في إطار تطور ونضوج المشروع الحدائثي، اقصد بلوغ اللحظة التنويرية ذروتها مع النقد الكانطي، مع ملاحظة إن مجمل حديثنا عن إشكالية الفلسفة زمن الحدائثة لا يخرج عن إطار مرحلة الأسس مع (ديكارت، كانط، هيجل)، لحظة بلوغ الحدائثة مرحلة الاكتمال من خلال النقد الذي طال مجمل آليات وطرق

---

(86) ينظر: هاشم صالح، مخاضات الحدائثة التنويرية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص 52.

التفكير، لذا فإن ما نستنتجه هو إن كل من الفلسفة ومشروع الحدأة سواء مع "ديكارت" و"كانت" و"هيجل"، يمثلان الإطار النظري الذي ضم بين دفتيه جملة من المشكلات، وأثار العديد من التساؤلات التي نتج عنها مجموعة من الأجوبة أو الحلول، اتخذت أشكال مذهب وتيارات واتجاهات في المعرفة والقيم والوجود خاصة على صعيد الحدأة الذي اشتغل وتأسس على مفاهيم ومقولات (الذاتية، الحرية، التقدم)، وهذا هو الإطار النظري الذي مهد للحدأة، كعملية ممارسة في الواقع (التحديث)، تلك الممارسة أو أسلوب الحياة والسلوك الذي شخصه "هيجل"، وجعل منه غاية وطريقة الفلسفة بحسب قراءة يورغن هابرماس\*، إنها مشروع زمني يسير باتجاه خطي متصاعد نحو المستقبل.

إن ما نعينه بإشكالية الفلسفة في فكر الحدأة، إنما هو سؤال العقل الغربي حول الوجود الإلهي والطبيعي والإنساني، السؤال الذي تبلور بعد القطيعة مع الفكر القروسطي، بفعل الاكتشافات العلمية، أو فلنقل: إنَّ إشكالية الفلسفة تتعلق بالإجابة عن السؤال المتعلق: بكيفية تجاوز وإعادة صياغة وتشكيل نمط الفكر والواقع الذي استحوذ عليه نظام، لا يؤمن بالعقل وقدراته في سبيل تحقيق رفاه الفرد، ورفي المجتمعات؟ ومن خلال هذا التساؤل تمخضت عدة إجابات، ومشكلات مترابطة، ومتداخلة، في إطار من الوحدة النظرية، بين الجانب العقلاني العلمي المعرفي من جهة، واللامعقول الغيبي الديني القروسطي، من جهة أخرى، حتى كان النصر للعقل الذي تربع على قمة هذا المشروع، عبر حركة نقدية وتجديدية واسعة، شملت شتى

---

(\*) يورغن هابرماس: عالم اجتماع وفيلسوف ألماني ولد سنة 1929، يعد واحداً من أبرز ممثلي مدرسة فرانكفورت، درس علم الاجتماع والفلسفة في جامعة هايدلبرغ، وفرانكفورت، أراد مع سائر فلاسفة المدرسة أن يستأنف مشروع ماركس، في نقد المجتمع وأشكال الاستلاب الحديث، وفهم الماركسية بالتالي على أنها نظرية نقدية كبرى، واعتقد أن مهمة الفلسفة هي المحافظة على خطاب عقلاني يمتنع دونه اشتغال الديمقراطية، ودعا إلى فلسفة أنوار جديدة بالاستناد إلى مرجعية كانط، وهيجل، له العديد من المؤلفات منها، البنية السلوكية للحياة العامة، النظرية والممارسة، التقنية والعلم من حيث هما أيديولوجيا، إضافة إلى كتابه، القول الفلسفي للحدأة. بنظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة بيروت، ص 635.

مناحي الفكر والمعرفة، وحدث ذلك من خلال تطوير الأدوات والوسائل والمناهج، وتوظيف نتائج العلوم وتطبيق نظرياته، والإفادة من تلك التطبيقات في إحداث التغيير المنشود، وبالتالي انعكاس آثار الكشوفات العلمية على الفلسفة، لتكون بذلك، للمعرفة فقط، الكلمة الفصل في التأسيس النظري والعملية لأسلوب وشكل ونمط الحياة.

## 2 - من الحسي الى القياسي والكمي

مع المرحلة الجديدة انتقل العلم من التصور الحسي للعالم الذي ينظر إلى الطبيعة انطلاقاً من التقسيم الأرسطي المعروف والذي يتكون من النار، والماء، والهواء، والتراب، وهي عناصر قابلة للإدراك بالحس واللمس، إلى التصور الكمي الرياضي والقياسي، إن كتاب الطبيعة مكتوب بلغة رياضية (حسب غاليلو)، وليس بلغة حسية<sup>(87)</sup>.

نستطيع أن نحدد ونعتبر أن النواة والبذرة الأولى لإشكالية الفلسفة في حقبة الحداثة، قد تمثلت في هيمنة سؤال العقل المستمر، بل هو قد مثل المقولة المركزية للحداثة برمتها، تلك الإشكالية التي رافقت الفلسفة، منذ اللحظة الأولى لنشأة الفكر الحديث، والتي خاض فيها العقل صراعاً عنيفاً مع التصورات السابقة التي اعتنقتها الكنيسة، سواء على صعيد الدين، وما رافقه من دعوات الإصلاح مارتن لوثر (1483-1546)، أو كشوفات العلم (غاليلو، كوبرنيكوس، نيوتن)، أو مجال الفلسفة والمعرفة، كما هو الحال مع أقطاب الفلسفة الحديثة (ديكارت، كانط، هيجل)، حتى إن جميع تلك الميادين، تسير وفق أنموذج العقل وتقنّدي به، فالعلم وقوانينه الرياضية والفيزيائية، إنما هي نتاج طبيعي ومنطقي وتجل وتمظهر للعقل وحده فقط.

كما ان الذات الغربية بمجملها، ليست سوى تعبير عن صورة وعي العقل لذاته، وبالتالي تكون دعاوى السيطرة على الطبيعة رياضياً، أي تحويل

---

(87) ينظر: هاشم صالح: مخاضات الحداثة التنويرية القطيعة الاستمولوجية في الفكر والحياة، ص، 42-43.

عالم الطبيعة إلى سلسلة قوانين رياضية قابلة للقياس، ومن ثم تقنينها، نتاج سيطرة العقل وإعماله، مما أدى بدوره، إلى استبعاد الذات الإنسانية واستحضار الموضوعي الحسابي الآلي، ومن ثم تأطير الزمن أي إضفاء صفة الرتبة والانتظام والحساب والنمطية على الزمن، وهو أهم صفة من صفات الحداثة، وانعكاسها حتى على نمط التفلسف، هذا التصور هو فهم نيوتن، الذي اعتبر أن الزمن متماثل في كل مكان ويجري على نمط واحد في كل مكان، أي إن الزمن موضوعي وبالتالي قابل للقياس، صحيح أن هذا الفهم علمي ودقيق ومهم في إضفاء النظام على الحياة البشرية، إلا أنه يؤدي إلى الحتمية، التي هي فلسفة القرن التاسع عشر، والتي تبحث عن القوانين الموضوعية واليقينية، في محاولة السيطرة على الطبيعة<sup>(88)</sup>.

إن نقطة التحول الجوهرية في مسار إشكالية الفلسفة، حدثت في عصر الأنوار، ذلك عندما أصبح العقل والنقد، بمثابة الأسس الضرورية للفكر والممارسة، "إن دور النقد هو أن يحدد الشروط المشروعة لاستعمال العقل، لكي يحدد ما يمكن معرفته وما يمكن فعله وما يمكن انتظار وقوعه. وهكذا فالوهم والاستعمال غير المشروع للعقل، هو الذي ولد لنا الدوغمائية والتبعية، وقبل ذلك، وعندما نحدد بشكل واضح الاستعمال المشروع للعقل وفقا لمبادئه، فسيكون استقلاله مضمونا. فكأن النقد هو بمثابة مذكرات يومية مكتوبة لعقل أصبح خارج وضعية القصور في عصر الأنوار؛ وعكس ذلك أصبحت الأنوار، عصر النقد"<sup>(89)</sup>. وأدخلت هذه الحركة المستقبل كبعد جوهري في الحياة الإنسانية<sup>(90)</sup>.

في ضوء ذلك يبدو أن النقد تجاوز للمعرفي ليذهب إلى العقل ذاته، فهو لا يحاول توسيع معارفنا العقلية، بل البحث عن مشروعية لتلك

(88) ينظر: المصدر نفسه، ص 48.

(89) ميشيل فوكو: ما هي الأنوار؟، ترجمة وتعليق، حميد طاس، نقلا عن، عمر بو جليدة، الحداثة واستبعاد الآخر، دار الروافد الثقافية ناشرون، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، ط1، 2013، ص 139.

(90) ينظر: نور الدين الشابي، نبذة ونقد الحداثة، ص 24.

المعارف، إن النقد في نهاية المطاف امتحان لقدرات العقل حين يتجاوز الفاهمة وبالتالي يتجاوز كل تجربة ممكنة، فهو نقد لكل ميتافيزيقا تدعي معرفة الأشياء في ذاتها، تحاول مجاوزة المشروط إلى اللا مشروط<sup>(91)</sup>.

إن فلسفة الأنوار لم تكتف بالإيمان بقدرة العقل على اختراق الحدود التي فرضتها المؤسسة الكنسية والهيمنة اللاهوتية، بل تعترف له بقوته على تنظيم الحياة، ولم تعز مهمة النقد، لهذا العقل بصورة عشوائية واعتباطية، بل إن "كانط" يبين بوضوح إن الأنوار، لا تؤكد على شيء بقدر تأكيدها الحرية "إن هاته الأنوار لا تشترط إلا الحرية، واعني تلك التي تتعلق بالاستخدام العمومي للعقل، وفي جميع الميادين"<sup>(92)</sup>. أي استخدام العقل وإعماله في شتى ميادين الحياة.

كما بالإمكان الإفادة من استخدام هيجل للفظ الحداثة ومقاربتة مع الإشكالية العامة للفلسفة، وبيان الكيفية التي تستخدمها الفلسفة في الحفاظ على ذاتها، فقد أشار هيجل لمفهوم الحداثة في سياق تاريخي من خلال إشارته إلى "الأزمة الجديدة" أو "الأزمة الحديثة" التي تشير إلى، اكتشاف العالم الجديد وعصر النهضة وعصر الإصلاح، فهذه الإحداث الثلاثة التي وقعت عام (1500م) تمثل العتبة التاريخية بين العصور الوسطى والأزمة الحديثة، وفي نظر هيجل فإن الوعي التاريخي بالحداثة يتطلب منا ضرورة التحديد بين الأزمة الحديثة والزمن الراهن، يحتل الحاضر مكانة متميزة في أفق الأزمة الحديثة<sup>(93)</sup>.

من الواضح ان "هيجل" يؤكد على أهمية اللحظة الحاضرة، قياسا على الماضي، هذا الحاضر الذي بدأ بزمن معاصر له، هو زمن التنوير،

---

(91) ينظر: عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2009، ص110.

(92) امانويل كانت : ما هي الانوار، نقلاً عن د.محمد سبيلا، د. عبد السلام بنبعد العال، الحداثة الفلسفية، نصوص مختارة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص201.

(93) ينظر: الزواوي بغورة، ما بعد الحداثة والتنوير، ص49.

والثورة الفرنسية، أي الزمن الذي برهن فيه الناس قدرتهم على إدراك إن الحاضر هو انشقاق، بل قطع مع الماضي، بدأ بنهاية القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وإن ما يميز الحداثة هو أنه ليس بمقدورها ولا بإمكانها استلهاهم واستخدام معايير تسترشد بها من عصر آخر، إنها ملزمة باستخراج معاييرها من ذاتها، لذا كان هيجل أول من وضع في شكل مسألة فلسفية قطيعة الحداثة مع الإيحاءات المعيارية للماضي الغريب عنها<sup>(94)</sup>.

لقد أصبحت الفلسفة ترى نفسها، مكلفة بترجمة الزمان الذي هو زمانها، أي الأزمنة الحديثة، إلى أفكار، لقد بلغ "هيجل" حد الاعتقاد بامتناع بلوغ المفهوم، الذي تدرك به الفلسفة ذاتها من خلاله، خارج مفهوم الحداثة، ولعل أهم خصائص العالم الحديث هو حرية الذات<sup>(95)</sup>. تلك الحرية التي اقترنت باستعمال العقل وفق محددات النقد الكانطي ربما.

هنا يتضح كيف مثلت الفلسفة منظوراً إليها كإشكال زمن الحداثة، لحظة حاسمة ومهمة في تاريخ مسيرة العقل الغربي، ذلك العقل الذي تم التمهيد له من خلال سلسلة من المرجعيات المتنوعة والمتداخلة والمتعددة، العقل الذي مهد له فلاسفة العصر الحديث وفلاسفة الأنوار، فقد قام هذا المشروع باستحضار صور العقلنة، بمختلف ضروبها، إلى درجة الإيمان المطلق بتطابق الواقع والمعقول، في الوقت الذي رافق هذا الاستحضار المتزايد والمتكرر للعقل نمواً مطرداً لأزمة وإشكالية الفلسفة، والتي سوف تأخذ في الاتساع لتصل إلى عقبة كبرى تخرج من رحم الفلسفة، متمثلة في نقد (نيتشة).

### 3 - النقد النيتشوي :

نستطيع الآن أن نحدد مستويين لتطور إشكالية الفلسفة زمن الحداثة تاريخياً الأول يشكل المستوى النظري التأسيسي متمثلاً في الإطار النظري

(94) ينظر : نور الدين الشابي، نيتشة ونقد الحداثة، ص26.

(95) ينظر : المصدر نفسه، ص50.

الذي دشنه "ديكارت" و"كانط" و"هيجل"، ومستوى المراجعة النقدية الواعية لتلك الأسس، ومن هذا المستوى النقدي ستنبثق منه عدة وجهات نظر وتيارات، بين من يدعو إلى تجاوز الحداثة عبر نقد أسسها، من خلال فشل هذا المشروع في الوفاء بالوعود التي قطعها، هذه الدعوة تمثلت في كتابات مجمل فلسفة تيار ما بعد الحداثة.

هذا التيار الذي ظهرت أسسه باعتقاد الكثير من الباحثين، في كتابات الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشة (1844-1900). الفيلسوف الذي أحدث قطيعة معرفية كبرى على صعيد الفلسفة كما نعتقد\*، وتيار آخر يقول بعدم

---

(\*) يظهر اثر نيتشة في تيار ما بعد الحداثة بوضوح، اذا ما قمنا بتوصيف دقيق، لمعنى النقد عند نيتشة، ومن ثم تطبيق تلك النقودات، على أهم الشخصيات المؤسسة لمشروع الحداثة الغربية (ديكارت، كانط، هيجل)، فإذا ما اعتبرنا إن (ما بعد الحداثة) تمثل حالة نقدية لتجاوز مشروع (الحداثة)، فان نقد نيتشة لتلك الأسس التي ارتكز عليها المشروع عبر فلاسفتها، تمثل المقدمات الأولى والإرهاصات التي استند اليها فلاسفة ما بعد الحداثة لاحقاً، لذا فان تحديد مفهوم النقد النيتشوي، هو بمثابة البوصلة التي تشير إلى حالة النقلة من حفة إلى أخرى. بل القطيعة والانفصال بين نقد نيتشة، والميتافيزيقا الغربية من قبله. لقد مثلت اللحظة النيتشوية منعطفاً نوعياً في تاريخ الثقافة الغربية، بصفة عامة، والحديث منها بصفة خاصة، ونكمن نوعيتها، في كونها لم تقدم رؤية تراكمية، كإغناء وتعميق، أو تواصل لتطور الوعي الفلسفي الغربي، بل غيرت تماماً طريقة إدراك المعنى، وتوجهت مطارق النقد النيتشوي إلى القيم الثقافية الغربية التي قام عليها التراث الفلسفي، كالثقة في العقل وشعاراته، فمفهوم العقل مع نيتشة يأخذ فهما مغايراً تمام المغايرة عن الذين سبقوه وعاصروه، فالعقل مخادع كبير، كونه يفلح في إخفاء مضمراته، التي هي خليط من الأحكام المسبقة والأوهام والمعتقدات، انه يرى في كل مكان فاعلا وفعلا (الوهم النحوي) ويعتقد في الأنا باعتبارها وجودا وجوها (الاعتقاد في العلة والجوهر)، كما انه يسقط هذا الاعتقاد في الأنا، باعتباره جوهرًا... إن العقل هو الصنم الأكبر للفلسفة، كونه يقدم ذاته كقدرة على اكتشاف الحقيقة والوجود، ويقدم مبادئه كحقائق مستخلصة من طبيعة الكينونة، وهي تطابق الخصائص الواقعية للأشياء والظواهر، لقد تم فصل العقل عن الحياة فصار مفارقا للوجود، فاعتبر البعض ان مبادئه متعالية قبلية، اي سابقة على التجربة، وبها تقاس التجربة وتدرك محتوياتها، وقال البعض الآخر إن العقل هو جوهر العالم، وان التطور التاريخي ما هو إلا تجل لقدراته وتحقيق لغاياته، فمنحو العقل سلطة إلهية، فأصبح خطرا على الوجود والحياة، بعد أن تحول إلى مؤسسة لإنتاج الحقيقة، وخطابا للكينونة ولمركزية الأنا وحضور المعنى، هنا يتضح مغزى النقد النيتشوي، انه يحاول تعرية وكشف الأوهام عن طبيعة العقلانية المخالطة، عن آلياته في الحجب والكبت والإخفاء والاستبعاد والإقصاء، لينتهي إلى ضرورة تفكيكه، لإعادة طرح إشكاله، وتحديد مجال وشروط استعماله، وصوغ مفاهيمه، إنها محاولة لإعادة فهم العقل، ودوره في منظومة الحياة، ليكون نابعا



اكتمال الحادثة كمشروع حضاري، نقدي، كما هو حال المفكر الألماني يورغن هابرماس، الذي يدافع عن الحادثة الغربية، انطلاقاً من التأسيس عبر "كانط" و"هيجل"، وتأكيده أن هذا المشروع، لم يكتمل بعد.

#### 4 - إشكالية الفلسفة في فكر ما بعد الحادثة

##### أ - ما بعد الحادثة في سياقها التاريخي

يعد مفهوم ما بعد الحادثة من المفاهيم الملتبسة التي يصعب مع هذا الالتباس والغموض تحديد وحصر معنى دلالتها، ولهذه الصعوبة والعسر في إمكانية تعريفه أسباب كثيرة، لقد احتفت الحادثة، كما رأينا، ومنذ بدايتها بالضرورة المستمرة، التي طبعت إيديولوجية التقدم الموغلة في القطيعة مع الماضي، للوقوف على راهنية التجربة الإنسانية في شتى أبعادها، مستبعدة المعرفة القبلية، وكل التفاسير اللاعقلانية، غير أنها سعت لإرساء قواعد قارة تحكم الإنسان وتجربته، وتمنح مشروعيتها العقلانية لحالة التغير الدائم والفوضى التي تتسم بها التجربة الإنسانية، فكان من نتائج ذلك تناقض صارخ ضرب بظله على مسرح الأحداث، وحتى على الأيديولوجيا التي حاولت الحادثة أن ترسيها من الناحية الاستيمولوجية، وذلك من خلال التقابل الضدي بين الثابت والمتحول، وبين القانون القار واللحظة العابرة<sup>(96)</sup>، فكان من الطبيعي أن تؤول حالة الفوضى التي عرفتھا صيرورة

---

منهامتها معها، لا سلطة متعالية عليها، تحاول فرض هيمنتها وبسط جبروتها، إن فهم مغزى نقد نيتشه للحادثة، إنما يتعلق بضرورة فهم دور العقل في هذا المشروع، وبالتالي تحديد سلبياته بحسب نيتشه، إن نقده للعقل، لا يعني معاداته بشكل مطلق، بل يجب أن نفهم إن مهاجمته لعقلانية الفلاسفة، مبنية على كونها منافية للعقل، أي إنه يهاجم الطريقة التي استخدم بها العقل في الفلسفة، كونها لم تستطع التعرف على قدراته وإمكاناته الحقيقية، فطلت = تستخدمه خارج نطاقه، بدون مراعاة حدود صلاحياته، وشروط تركيبه. ينظر: محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر، الجزائر، ط1، 2006، ص، ص، 87-88- وينظر: نور الدين الشابي: نيتشه ونقد الحادثة، ص12-13.

(96) ينظر: سعد البازغي ميجان الرويلي، دليل الناقد الادبي، المركز الثقافي العربي، ط3،

2002، ص225.

الحدث إلى وضع نستطيع وصفه بالمأزوم، أفرز للوجود مسمى آخر هو ما بعد الحدث.

لكن إذا كانت ما بعد الحدث تستمد عنوانها الأساسي، من الحدث نفسها، فهل تستمد مضمونها المعرفي منها أيضاً؟ هل تعتبر "الما بعد" تجاوزاً لمشروع الحدث أم أنه مجرد تنالي زمني؟

ليس هنالك من شك، في القول، بأن ما بعد الحدث، يعترها الغموض، وربما أكثر من لفظة الحدث نفسها، سواء من حيث المصطلح ومدلوله المفاهيمي، أو من حيث تاريخية ظهوره، حيث يشير مصطلح ما بعد الحدث، إلى مرحلة تاريخية محددة، فعندما بدأ بالانتشار والذيع انطلاقاً من استخداماته الأولى مطلع الثلاثينات من القرن المنصرم، لم تكن دلالاته واضحة المعالم، بسبب تعدد استخداماته بين المفكرين الذين وظفوه في مجالات متنوعة تتوزع بين، التاريخ، والفن، والعمارة، والنقد الأدبي، إلا أن الذي حسم هذا الجدل على صعيد الفلسفة هو صدور كتاب (الوضع ما بعد الحدثي) للفيلسوف الفرنسي (جان فرانسوا ليوتار) حيث أصبح مرجعاً وأنموذجاً لكتابات ألما بعد حدثية<sup>(97)</sup>.

كما ظهر هذا المفهوم عند المؤرخ البريطاني ارنولد توينبي، وكان يشير إلى ثلاث مميزات وهي اللاعقلانية، والفوضى، والشواش، وإن الأساس الذي يركز عليه هذا المفهوم، هو نقد الأساس العقلاني لمشروع الحدث، ويبدو أن هنالك سببين أساسيين كانا وراء نشأت ما بعد الحدث.

السبب الأول الردة على الحدث في مضمار الحركات الفنية المعاصرة خاصة تلك التي اهتمت بمجال المعمار، فقد ثارت تلك الحركات على المعمار الحدثي الداعي إلى التقشف والعقلانية، في الوقت الذي سعت ما بعد الحدث، إلى بناء نموذج معماري يستبدل التقشف بالتنميق والتقليد بالإثارة، أما السبب الثاني، فهو ظهور تيار فلسفي عرف باسم ما بعد الحدث، ولعل أشهر ممثليه الذين ينضون تحت هذا العنوان هم (ميشيل

---

(97) ينظر: الحدث وما بعد الحدث في فلسفة ريتشارد رورتي، محمد جديدي، ص 142.

فوكو، جاك دريدا، جيل دولوز، فرانسوا ليوتار، جان بودريار)، حيث يمكن تلخيص مجمل أطروحة هذا التيار، في رفض شعار الأنوار، واعتباره مجرد وهم، وإن الواقع لا يعدوا أن يكون مجرد مرآة تعكس انهيال العقل الكلاسيكي، بمختلف أشكاله سواء تعلق الأمر باللاهوت المسيحي، أو النسق الهيجلي، أو الايدولوجيا الماركسية، أو النزعة الوضعية<sup>(98)</sup>.

وقد تم تداوله في فرنسا نهاية السبعينات وبداية الثمانينات، تحديدا سنة 1979م، بفضل الكتاب المشار إليه (الوضع ما بعد الحداثي)، حيث أصبح نصا تأسيسياً، وتم اعتماد الكلمة (ما بعد الحداثة) في قاموس لاروس الفرنسي كملحق سنة 1981<sup>(99)</sup>.

لقد تحولت ما بعد الحداثة إلى ساحة صراعات لأفكار متناقضة وقوى مختلفة لا يمكن تجاهلها، هذا التحول جاء نتيجة الوعي بمشكلات الحداثة، وعدم مقدرتها على مسايرة الواقع بشروطه الجديدة، اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً<sup>(100)</sup>، وقد تحول هذا المفهوم وعلى مدى العقدين السابقين إلى مفهوم إشكالي حاضر باستمرار، وإلى ساحة صراع للأفكار المتناقض والتي لا يمكن تجاهلها، تحول ثقافي تراكم ببطء في المجتمعات الغربية، انه تغيير في المعنى نجح مصطلح ما بعد الحداثة في وصفه فعليا<sup>(101)</sup>.

---

(98) ينظر: محمد الشيخ، ياسر الطائي، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت، ط 1، 1996، ص 13، ص 15. وينظر: عصام عبد الله، نيتشة وجذور ما بعد الحداثة، تحرير احمد عبد الحليم عطية، دار الفارابي - بيروت لبنان، ط 1، 2010، ص 124.

(99) ينظر: الزواوي بغورة، ما بعد الحداثة والتنوير، ص 13.

(100) ينظر: د. بدر الدين مصطفى: فلسفة ما بعد الحداثة، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، ط 1، 2011، ص 11-12.

(101) ينظر ديفد هارفي، حالة ما بعد الحداثة، ترجمة، دمحمد شيا، مراجعة ناجي نصر وحيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، ط 1، ص 61.

## ب - الانفصال عبر النقد

أراد ليوتار من خلال هذا النص (نقصد كتاب الوضع ما بعد الحداثي) أن يعبر عن "وضعية المعرفة في المجتمعات الأكثر تطورا وقد قررت أن استخدم كلمة ما بعد حداثي لوصف هذا الوضع"<sup>(102)</sup>، ثم يضيف تعريفا بسيطا واضحا لهذا الوضع قائلا "اعرف ما بعد الحداثي بأنه التشكك إزاء الميتا - حكايات"<sup>(103)</sup>، وهو يستخدم الحداثة والحديث، لوصف كل علم يمنح نفسه المشروعية، من خلال الرجوع إلى "ميتا - حكاية" أو "سرديات كبرى"، وتنطلق ما بعد الحداثة، في نقدها للحداثة، استنادا إلى المعرفة العلمية، تلك المعرفة التي مكنت المجتمعات الغربية، من الدخول في الحقبة ما بعد الصناعية "فرضية العمل لدينا هي إن وضع المعرفة يتغير بينما تدخل المجتمعات ما يعرف، بالعصر ما بعد الصناعي، والثقافات ما يعرف بالعصر ما بعد الحداثي، وقد بدأ هذا الانتقال على الأقل منذ نهاية الخمسينيات"<sup>(104)</sup>.

إن تأكيد ليوتار على نهاية دعاوى المشروع الحداثي الغربي انطلاقا من مصطلح "الميتا- حكايات" أو السرديات الكبرى، هذا المصطلح الذي اتخذ بعدا أساسيا في مجمل مشروعه النقدي، إنما هو بمثابة بيان يوضح أن المقولات الكلية التي أنتجها العقل الغربي، قد أفلت، ولم ينجح في تحقيق الوعود التي أطلقها هذا المشروع، ليذهب إلى أن الهدف من نقده ليست له أسس أو غايات أخلاقية أو فلسفية أو شرعية، "إن ما يسعى إليه هؤلاء المفكرون (المقصود مفكري ما بعد الحداثة، ليس بناء بديل أو صياغة نظريات أفضل فيما يتعلق بالفكر والمعرفة. ولا استهدفوا تحسين الابستمولوجيا، ولكن أداء لعبة مختلفة... ويعني ذلك ببساطة معرفة بدون

---

(102) جان - فرانسوا ليوتار: الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة: احمد إحسان، دار شرقيات للنشر والتوزيع - القاهرة، ط1، 1994، ص23.

(103) جان - فرانسوا ليوتار: الوضع ما بعد الحداثي، ص 24.

(104) المصدر نفسه: ص 27.

أساس قاعدي، معرفة تعادل المحادثة المثقفة" (105).

كما تجدر الإشارة إلى أن ما بعد الحداثة ليست انتقال من ثقافة تأسست على المبدأ العقلي، إلى ثقافة أخرى، من نمط آخر مغاير، كون هذا النوع من الفهم لما بعد الحداثة يوقعنا في سياق طرح عقلاني، وهذا ما حفز ليوتار، ودعاه إلى التنبيه إلى عدم فهم ما بعد الحداثة، باعتباره منطلقاً لنوع من الثقافة الجديدة تحل محل ثقافة الحداثة، لان ذلك سيتطلب منا إعطاء (سبب منطقي) يمكن من خلاله تمييز الأولى عن الثانية، وهو ما يناقض القول بأننا نسير بعيداً عن الثقافة العقلانية بمجملها، إذأ، طالما لم تكن حقبتنا حقبة ظهور ثقافة جديدة، ولا هي جهد اعتباطي عقيم، فيجب النظر إلى العلاقة بين الحداثة، وما بعد الحداثة بطريقة مختلفة، أي بصيغة القول: بأن ما بعد الحداثة هي الحداثة نفسها في نقضها لذاتها<sup>(106)</sup>. أي ان مشروع ما بعد الحداثة يقوم على اساس النقد المستمر للعقل الحداثي، بمختلف توجهاته ومقولاته وأسس، لذا يجوز لنا القول: إنَّ ما بعد الحداثة تمثل محاولة انفصال مستمرة للعقل من خلال النقد، فهي ليست توجه لا عقلاني، يحاول الظهور من خلال الاختلاف، لذات الاختلاف، بل هي مرجعية ثقافية تمثل استمراراً واضحاً لمشروع النقد النيتشوي، الذي يحاول ان يعيد للعقل مكانته وقدرته على تشخيص وكشف الاوهام التي صنعتها ميتافيزيقا تاريخ الفلسفة الغربية، وبالتالي تصبح ما بعد الحداثة تسعى يحاول تصحيح مسار العقل عبر ابراز حقيقة امكاناته، من خلال النقد.

ونستطيع تحديد ما بعد الحداثة من خلال عدة نقاط اساسية، كونها تيار نقدي يركز على الخصوصيات الثقافية للشعوب المختلفة وليس فرض الثقافة الأوروبية عليها بصفتهها ثقافة كونية.. فالخصوصيات الثقافية تغني البشرية، في حين أن فرض نمط ثقافي واحد عليها يفقرها. فالثقافة اليابانية لها خصوصيتها والثقافة العربية الإسلامية لها خصوصيتها، وقس على ذلك

---

(105) ارنست غيلنر: ما بعد الحداثة والعقل، والدين، ترجمة معين الإمام، دار المدى

للثقافة والنشر، سوريا -دمشق، 2001، ص65.

(106) ينظر: الزواوي بغورة، ما بعد الحداثة والتوير، ص 25.

الثقافة الصينية، والهندية، والافريقية... الخ، فلماذا تريدون ايها السادة ان تلغوا كل هذه الخصوصيات وتفرضوا على جميع الشعوب ثقافة واحدة هي الثقافة الأوروبية الأميركية أو الغربية؟ هذه هي أول نقطة يركز عليها فلاسفة ما بعد الحداثة، أما النقطة الثانية أو السمة الثانية من سمات ما بعد الحداثة، فتتمثل فيما يلي، اعتبار ان كل الثقافات متساوية من حيث القيمة، وليس هناك من ثقافة عليا وثقافة دنيا، وهكذا تتسم فلسفة ما بعد الحداثة بالتسامح والنسبية وعدم الدوغمائية أو التعصب الأعمى للأنموذج الغربي أو الأوروبي<sup>(107)</sup>.

فهو أنموذج نقدي يجتهد في البحث عن السلطة في كل شيء بغية هدمها، السلطة السياسية، سلطة التاريخ، سلطة العقل، والحقيقة، والميتافيزيقا<sup>(108)</sup>، اذا فهذا الأنموذج لا يتمتع بصفة الكونية على عكس ما يزعم أنصار الحداثة أما السمة الثالثة من سمات ما بعد الحداثة، فتتمثل في تخليها عن الحكايات الكبرى، أو الأساطير الكبرى التي شكلت الحداثة. وهي الأساطير المؤسسة لمشروعية الحضارة الغربية، نذكر من بينها الفلسفة الهيجلية، الفلسفة الوضعية، الفلسفة التقدمية لعصر التنوير، الاشتراكية، والماركسية، ونظرية التطور... الخ، كلها كانت تزعم بأنها ستقود البشرية نحو خلاص وحيد ومضمون، هكذا نجد أن ما بعد الحداثة تتخلى عن تلك الايديولوجيات الكبرى التي سيطرت على التاريخ الأوروبي أثناء فترة الحداثة.

والسؤال الذي يطرح في هذا المقام هو: ماذا نعني بإشكالية الفلسفة في فكر ما بعد الحداثة؟ إن الإجابة عن هذا السؤال سيفرض علينا التزاما بنمط يحدد مسار بحثنا في الفصول اللاحقة، وهذا يتطلب منا بدوره انتقالاً حذراً على مستوى الفرض الأساسي في بحثنا، اقصد إذا كان الدين في مرحلة ما، سبباً في تحول سؤال وإشكالية الفلسفة، والعلم في مرحلة لاحقة، قد أسهم بشكل واضح وفاعل في حدوث الانتقال من التصور

(107) ينظر: بدر الدين مصطفى: فلسفة ما بعد الحداثة، ص 34-35.

(108) ينظر: المصدر نفسه، ص 36.

الأرسطي، الذي تتبناه الكنيسة، إلى تصور جديد كان السبب المباشر في تحول وجهات نظر الفلسفة، فما هو سبب الانتقال من إشكالية الفلسفة زمن الحداثة، إلى إشكالية فلسفية أخرى جديدة، في حقبة ما بعد الحداثة؟.

إنَّ الإجابة عن هذا السؤال الأخير، هي من سيوصلنا إلى الإجابة عن سؤال ما نعينه بإشكالية الفلسفة في حقبة ما بعد الحداثة، اشرنا إلى أن الانتقال من إشكالية إلى أخرى يتطلب حدوث قطيعة وانفصال في المعنى العام، وهذا بدوره يتطلب سبباً لحدوث هذه القطيعة، ونستطيع أن نحدد سببين أساسيين في حدوث هذا الانتقال: الأول سبب فلسفي، ويتعلق بمجمل النقد الذي وجهه (نيتشة) إلى الحداثة ومشروعها الذي يقوم على العقل، وهذا ما اشرنا إليه في مطلع هذا المبحث، وفي أماكن أخرى متفرقة، وحسب متطلبات البحث، الثاني السبب العلمي، و يتعلق بأثر العلم، كالنظرية النسبية لأينشتاين، وكشوفات فيزياء الكوانتم، وظهور مبادئ ومفاهيم اللادقة، واللاحتمية، والشواش، تلك المفاهيم التي انزاحت بوضوح على الفلسفة وتعد من أهم صفات وخصائص الاتجاه ألما بعد حداثوي، إلا أن الأثر العلمي هنا، ليس بقوة أثره ودوره في فلسفة الحداثة التي رافقته منذ نشأتها كما تبينا ذلك، والسبب لا يعود إلى عدم اهتمام وانشغال فلاسفة ما بعد الحداثة بالعلم ومواكبة تطوراتها، كما يظن البعض، بل إلى اختلاف مفهوم الفلسفة ذاته لديهم، فالفلسفة قد انسلخت عن مباحثها التقليدية، المعرفة والوجود والقيم والميتافيزيقا، وتحول اهتمامها وانصرف إلى الخوض في مجالات أخرى مغايرة تماما للسابق، من النقد الأدبي ومباحث اللغة، والسلطة، الجنس، والخيال، كل تلك التحولات في مفهوم الفلسفة والغاية منها، هي نتيجة واثر سواء بطريقة مباشرة، أو غير مباشرة، للنقد النيتشوي، ذلك النقد الذي طال شتى مستويات ومباحث ومناهج وأدوات فلسفة الحداثة، والذي أدى إلى تحول سؤال الفلسفة وإشكالاتها، عبر المنهج الجينالوجي النقدي لـ نيتشة، لقد تحولت الفلسفة إلى مرحلة النقد الذي يؤسس لمسائلة الفلسفة لذاتها، إن أهمية نيتشة تكمن في نقده للعقل الغربي، ومشروع الأنوار، باعتبار أنَّ الأنوار تمثل مرحلة نضج الحداثة أي "إنها اللحظة التي يكون النقد فيها ضروريا، كونه يحدد الشروط

المشروعة لاستعمال العقل لكي يحدد ما يمكن معرفته، وما يمكن فعله، وما يمكن انتظار وقوعه<sup>(109)</sup>.

إن موقف نيتشة من العقل، لا يعني معاداته بشكل مطلق، بل يجب أن نفهم أن مهاجمته لعقلانية الفلاسفة المحدثين، مبنية على كونها منافية لحقيقة دور العقل، أي إنه يهاجم الطريقة التي استخدم بها العقل في الفلسفة، كونها لم تستطع التعرف على قدراته وإمكاناته الحقيقية، فظلت تستخدمه خارج نطاقه، بدون مراعاة حدوده وصلاحياته، وشروط تركيبه<sup>(110)</sup>، ولعل المشروع النقدي لدى كانط يمثل عينة ممتازة، للنقد النيتشوي، ذلك النقد الذي أعاد النظر في المشروع الغربي برمته، عبر مراجعة شاملة لأسسه ومنطلقاته، ومرتكزاته المعرفية.

إن منهج النقد لدى كانط متختم بالثغرات والفجوات، كونه نقداً متناقضاً، ومبنياً على أسس لاهوتية وميتافيزيقية، وهو في النهاية محدود، إذ يبدي نيتشة استغرابه، كيف يمكن للعقل أن يكون ناقدًا وموضوع للنقد في نفس الوقت؟ كيف يمكن له أن ينشطر إلى جزأين أحدهما ناقد، والآخر منقود، فمن غير الممكن لأداة ما أن تنقد استعداداتها الخاصة، ولا يمكن للعقل أن يضع حدوده بنفسه، كونه لا يختلف عن أدوات أخرى حتى يستطيع تمييز نفسه عنها، والحكم على ذاته بالقياس إليها، فليس بوسع العقل أن يمارس النقد على ذاته... إذ إن قدرته على المعرفة لا تظهر إلا في الواقع الحقيقي، بمعنى، أنه ولكي يمارس النقد على العقل، وجب أن نكون كائنات أعلى ذا معرفة مطلقة، وهذا ما يفترض وجود شيء في ذاته خارج كل ضروب الملاحظة، لذا يستنتج أن كل نقد لملكة المعرفة خال من أي معنى<sup>(111)</sup>.

إذا فالنقد على طريقة كانط غير مجدي، كونه نصب العقل قاضياً،

---

(109) ميشيل فوكو: ما هي الأنوار، ترجمة وتعليق، حميد طاس، نقلا عن، عمرو جليدة، الحداثة واستبعاد الآخر، ص 140.

(110) ينظر: محمد اندلسي: نيتشة وسياسة الفلسفة: ص 39.

(111) ينظر: نور الدين الشابي: نيتشة ونقد الحداثة، ص 80.



ومتهمًا في آن واحد، وهو لا يقول شيء جديد، طالما يتحرك على أرضية من الإيمان بالمعرفة الحقيقية، والأخلاق الحقيقية، لقد اعتقد كانط، إن النقد قوة يجب أن تتناول كل ميادين المعرفة الحقيقية، ولكن ليس المعرفة بحد ذاتها، فهناك طابع غير قابل للنقد، يتمثل في ثلاثة أقانيم، هي، المعرفة الحقيقية، الدين الحقيقي، الأخلاق الحقيقية، وهذا ما يشير إليه نيتشة، في إطار تشخيصه للمفارقة المستبطنة في متن كانط الفلسفي، فالعقل الذي زلزل جمود العلماء والميتافيزيقيين في مشروعه "نقد العقل المحض" يستعيد المطلقات التي قد هدمها العقل النظري، وكأن العقل الناقد يتخلى عن حقه في التحليل عندما يتعلق الأمر، بحاجة دينية وأخلاقية<sup>(112)</sup>.

إن كانط بحسب نيتشة أحد الفلاسفة اللاهوتيين، المتنكرين بأقنعة، بل هم صانعو أقنعة، كونهم يحجبون الأشياء والموجودات، إلا إن عبقرية كانط، عندما كتب "نقد العقل المحض" وبحسب نيتشة أيضا، تتمثل في محاولته ممارسة النقد من داخل العقل اعتمادا على قواه وليس من خارجه انطلاقا من قوى مضادة له، كالعاطفة أو الذاكرة، أي محاولته البحث عن الأخطاء التي يكون مصدرها العقل، ولكن هذا هو أيضا السبب في تناقضه وفشله في ذات الوقت<sup>(113)</sup>، بمعنى كيف تستطيع أداة ما تشخيص أخطاءها، التي هي من نتاجها، بالتأكيد أن الحكم سيكون غير محايد على الإطلاق، كونه يعتمد التبرير الذي لا يستند الى الموضوعية والدقة.

كما أن انطلاق كانط من الفلسفة النقدية النظرية، إلى الفلسفة العملية، لم يكن مبرراً، إلا لكونه محاولة ورغبة منه، تتمثل في ضرورة وضع حدود للمعرفة، وبالتالي للعقل، حتى يفسح المجال للأيمان، أي انطلاقا من رغبة دينية وأخلاقية، ثم ينتقل نيتشة إلى رفض التسوية التي أقامها كانط بين العقل والأخلاق، حيث يكتسي العقل صبغة عملية، فليس العقل العملي، سوى ملكة اخترعها كانط من أجل حاجة سايكولوجية إلى العلية حتى يستطيع الإنسان، الذي يتصرف وفقا لقلبه، أن يقنع نفسه بأنه يتصرف وفق منطق

(112) ينظر : عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، ص 110-111.

(113) ينظر : محمد اندلسي، نيتشة وسياسة الفلسفة، ص 102.

العقل، ومن ثم تبرير المؤسسات الأكثر لاعتقالية<sup>(114)</sup>.

من هنا تتضح محدودية المشروع النقدي للحدائفة وعقلية الأنوار، بحسب نيتشة، وبالتالي يتضح لنا شرعية المرور السريع على نقد نيتشة لكانط، كونه يبين أن مجمل أطروحة وإشكالية الفلسفة الـ ما بعد حدائفة، إنما ترتكز حول البحث في الكيفية والإمكانية التي ستتوفر للمجال الفكري، بعد نصف الأساس القاعدي، لإشكالية الفلسفة زمن الحدائفة، المتمثل في العقل والنقد، الذي يرسم الإمكانيات والحدود المعرفية للعقل، لذا فإن الانتقال من إشكالية الفلسفة في زمن الحدائفة إلى ما بعد الحدائفة وإشكالية الفلسفة فيها، يعني الانتقال من العقل والنقد الذي يبين صلاحيات وحدود هذا العقل باعتباره إشكالاً مستمراً، إلى إشكالية فلسفية من نوع مغاير والتي تعني بالإجابة عن سؤال: هل من سبيل لتأسيس فكر جديد؟ ويكون غير خاضع لإمكان المركزية الغربية التي تأسست على العقل؟

هذا السؤال يمثل، كما نعتقد، معضلة الفلسفة وإشكاليها في فكر ما بعد الحدائفة، حيث أن فلاسفة ما بعد الحدائفة يجدون أنفسهم أمام إشكالية كبرى، وهي صعوبة التأسيس لفكر جديد كفيل بإعطاء معنى متميز للفكر الإنساني، يقع خارج العقل وأسبابه ومنطقه، أي خارج الحدائفة، التي فشلت في الوفاء بالوعود التي قطعها، والحقيقة إن التمعن قليلاً في هذا السؤال المشكل، يفتح أمامنا أفقاً واسعاً، بقدر كونه غير قابل للتحديد والحصص، اقصد أن البحث عن إشكالية الفلسفة وتحديد ملامحها العامة، تصبح إمكانية غير متاحة، أو صعبة التحديد على أقل تقدير، خاصة إذا علمنا، إن جميع المشكلات التي يمكننا إثارتها في إطار تلك الإشكالية، غير قابلة للضبط في إطار فكري يمتاز بالاعتقالية، وينزاح بين اللحظة والأخرى، وينفصلت من أي محاولة للسيطرة والضبط في نسق موحد، لذا لا تتوفر إمكانية للوقوف على حيثيات تلك الإشكالية، إلا من خلال قراءة متفحصة ومحيدة تستخدم منهجاً وصفيّاً تحليلياً قدر طاقتنا، لفلسفة كل من ميشيل فوكو وجيل دولوز،

---

(114) ينظر: محمد اندلسي، نيتشة وسياسة الفلسفة: ص 102 - 103.

إنها محاولة تقديم فلسفة ما بعد الحداثة، وإشكالاتها، من خلال تقديم قراءة مستقلة في فلسفة كل واحد من هذين الفيلسوفين، لنوضح، كيف أنَّ الأساس الذي اشتغل عليه، كل واحد منهما هو واحد في الحقيقة، وإن السؤال الأساسي الذي حاولوا الإجابة عليه، إنما يتمثل في محاولة مجاوزة الحداثة الفلسفية وإشكالاتها، عبر الانفصال عنها، وبالتالي الانتقال إلى مساحة أخرى، تقع خارج الأطر التقليدية المعهودة للفلسفة وحقولها، في الوقت الذي أصبح الباحث في حقل فلسفة الحداثة وما بعدها، أي باحث كان، أمام خيارات محدودة جداً، حيث يجد نفسه مغترباً في إطار مركزية جديدة لا يمكن تجاوزها أو الخروج من نمط تشكيلاتها المعرفية، ويتمثل هذا الاغتراب، في عدم القدرة على اتخاذ موقف يكون خارج لعبة صراع الحداثة وما بعدها.

ولكن إذا كان الاحتجاج الأولي الذي رصدته مجمل التيار ألما بعد حدثي ضد فلسفة الحداثة، هو تلك المركزية الدوغمائية التي كانت سبباً في ارتكاس الحضارة الغربية، وبشائر انهيارها، أفلا تشكل المفاهيم التي أنتجتها ما بعد الحداثة، التعدد، التبعثر، الاختلاف، السيولة، ألا يمكننا اعتبارها مراكز جديدة، مقولات من نوع جديد، لا تستطيع الحضارة الغربية، ربما في المستقبل القريب، الفكك من سطوتها وسلطتها؟

هذا ما سنحاول الإجابة عنه في الفصول القادمة، كما سنحاول أن نعرف هل إن الفلسفة في فكر ما بعد الحداثة، إمكان للتساق ونمط من العقلانية؟ أم إنها دعوة مفتوحة على جميع ميادين المعرفة، غير مقيدة بأي نسق، ولا تخضع لأي قاعدة من قواعد العقل؟ هل استطاع فلاسفة الاختلاف إيجاد مساحة فكرية وفضاء يقع خارج سلطة العقل؟ وبالتالي هل هنالك إمكانية للتفكير لا تمتلك أدوات ومناهج هذا العقل؟ الذي يسعون إلى تنحيته، والتخارج عنه، من تلك الأسئلة ستبرز عدة افتراضات، بمثابة أجوبة، وتثار مناقشات، جدية بأن تسلط الضوء على مدى عمق سؤال الفلسفة، بل والفكر على حد سواء، خاصة إذا ما اعتبرنا، إن سؤالها يمثل امتداداً يسير باتجاه التكثر والتعدد والتغير المستديم، وإن جوابها يبقى إمكاناً مفتوحاً على أسئلة، لا يمكن أن نضع لها حداً أو نهاية.

لذا سنعمد إلى بذل أقصى ما في طاقتنا من قدرة على إثارة التساؤلات، لما نعتقده من أهمية القصصية الهادفة في إثارة الأسئلة، التي لا تهتم بالإجابة بقدر اهتمامها بالكيفية التي تشكل صيغة السؤال وتتمفصل معها وتنفصل عنها في آن، لتكون صياغة جملة استفهامية، من شأنها أن تخرق وتفتح الشغرات في النصوص الغامضة، للوقوف على أسباب الغموض، لا لغرض تأسيس فهم عقلاني يكون هو الآخر مركزاً جديداً، بل لتوصيف نقاط الضعف وتحليلها، ومن ثم تجاوزها إلى مساحة رحبة تقع خارج إمكان التأطير العقلاني، الذي تحاول ألما بعد حادثة تجاوزه في حركة نقدية مستمرة.

## الفصل الثاني

### إشكالية الحقيقة لدى ميشيل فوكو

#### المبحث الاول

#### الانفصال واشكالية الحقيقة لدى فوكو

##### 1 - ميشيل فوكو في سطور

- 1926: تاريخ الولادة، بواتيه، فرنسا.
- 1936-1940: مدرسة ليسيه هنري، بواتيه.
- 1945: مدرسة ليسيه هنري الرابع، باريس.
- 1946: مدرسة المعلمين العليا، باريس.
- 1948: ترخيص تدريس الفلسفة (ثانوي).
- 1952: دبلوم في الطب النفسي.
- 1952-1955: يدرس علم النفس في جامعة ليل- فرنسا.
- 1955-1958: أستاذ الثقافة واللغة الفرنسية في جامعة أوبسالا، السويد.
- 1958: مدير المركز الفرنسي في جامعة وارسو، بولندا.
- 1959: مدير المعهد الفرنسي في مدينة هامبورغ الألمانية.
- 1960-1966: أستاذ الفلسفة وعلم النفس في كليرمون فيران، فرنسا.
- 1961: نشر تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي.

- 1961: حصوله على الدكتوراه في الآداب.
- 1962: الترقية إلى أستاذ الفلسفة في كليرمون فيران، فرنسا.
- 1963: ينشر كتاب مولد العيادة/ غير مترجم.
- 1965: رحلة إلى البرازيل.
- 1966-1968: أستاذ زائر في الفلسفة، جامعة تونس.
- 1966: نشر الكلمات والأشياء.
- 1968: رئيس قسم الفلسفة، باريس.
- 1969: نشر حفريات المعرفة.
- 1970: 2 ديسمبر، المحاضرة الافتتاحية في كلية فرنسا "الحديث عن فلسفة اللغة".
- 1970-1983: القيام بزيارات منتظمة إلى الولايات المتحدة؛ تتخللها رحلات عرضية إلى البرازيل واليابان.
- 1971-1973: إنشاء مجموعة البحث عن السجون (GIP).
- 1972: يزور سجن أتيكا، في ولاية نيويورك، الولايات الأمريكية المتحدة .
- 1975-1983: توجه سياسي ليبرالي: حقوق الإنسان، ونقد للأظمة الشمولية.
- 1975: نشر كتاب المراقبة والمعاقبة.
- 1976: نشر تاريخ الجنسانية، الجزء الأول.
- 1978: مقالات عن الثورة الإيرانية لصحيفة كورييري ديلا سيرا.
- 1981: تظاهرات دعماً لحركة التضامن في بولندا.
- 1984: نشر الجزأين الأول والثاني من تاريخ الجنسانية.
- 1984: وفاة فوكو في باريس، 25 / حزيران<sup>(1)</sup>.

---

(1) ينظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، مصدر سابق ذكره، ص 432-433، وينظر: فريدريك غرو: ميشيل فوكو، ترجمة: محمد وطفة، منشورات القلم، بيروت، ط 1، 2009. الصفحات من 5 إلى 20. ومحمد علي الكردي، وجوه وقضايا فلسفية (ديدرو، بطاي، فوكو)، دار ومطابع المستقبل، بيروت، ب.ت. ص 48-49-50.

## 2 - تحديد الإطار الإشكالي للفلسفة لدى ميشيل فوكو

اختتمنا الحديث في نهاية الفصل الأول عن إشكالية الفلسفة في فكر ما بعد الحداثة، وقد قدمنا نوعاً من الفرض مفاده أن الإشكالية المشار إليها جاءت نتيجة عاملين اثنين الأول علمي متمثلاً بالاكتشافات العلمية والتطور الذي حصل في ميادينه بصورة عامة خاصة الفيزياء وظهور النظرية النسبية وانعكاس تلك الكشوفات على الفلسفة، العامل الثاني فلسفي وهو تبني وتطوير لنقودات نيتشة لمجمل مشروع الحداثة الغربية، والمضي بهذه النقودات إلى أقصى مداها، مع فلاسفة تبناوا مشروع نقد الحداثة بمفاصله كافة.

نأتي الآن إلى محاولة تطبيق الفرض الذي سقناه سابقاً، والذي جاء بصيغة السؤال الذي يقول: هل هنالك إمكانية وجود مساحة للاشتغال الفلسفي تقع خارج نمط فكر الحداثة؟ والإجابة عن هذا التساؤل تحقق لنا غرضاً مزدوجاً، فهي من جهة تقدم مسوغات لحقل اشتغال تيار ما بعد الحداثة برمته، إضافة إلى تشخيص وكشف عن آليات عمل ومسارات اتجاه عمل تلك الإشكالية من جهة أخرى، وذلك عن طريق تقديم قراءة في فلسفة ميشيل فوكو.

تميز فوكو بثراء على صعيد سعة فضاء المنهجي والمعرفي، على حد سواء، لذا نرى أن من المناسب أن نقوم بتقديم خطاطة عامة، أو ترسيمة منهجية للبحث، عن طريق إبراز فلسفته بصيغتها الإشكالية، اعتقاداً منا أن تلك الصيغة تسهم في تجاوز تلك الصعوبات التي تثار في إطار الكتابة عن فوكو، ، ونقصد بصيغتها الإشكالية، التركيز في قراءة فلسفته انطلاقاً من المواقع التي توضح وتسلط الضوء على مفهوم يمثل مرتكزاً ومحوراً ويصلح أن يكون عنواناً عاماً يمكن من خلاله فهم الفلسفة، التي قدم لها فوكو في نصوصه وكتابات.

إن الفلسفة التي أراد وقدم لها فوكو، ليست سوى ممارسة وإستراتيجية نقدية تحليلية للحقيقة، تبحث في المهمش والمسكوت عنه في الفكر الغربي وتاريخ الفلسفة، وتسعى إلى الانفكاك عن كل نوع من الفهم يقدم الفلسفة،

بالمعنى التقليدي الحداثوي، المعنى الذي يركز على منطق ثنائي القيمة في فهم الحقيقة، ومن ثم سيتضح لنا، كيف إن الهم الأساسي لدى ميشيل فوكو هو محاولته الانعتاق من النظرة التقليدية للتاريخ وحمولاتها المعرفية ومقولات السببية غير المبررة، والتي تقف عند سطح الحدث وتتماهى معه، حيث يرفض فوكو التاريخ التقليدي للأحداث الكبرى ويقترح بدلا عنه تاريخاً يضيفي صفة الحياة على الفهم الاعتيادي للأحداث التاريخية فنجدته يهتم بالأحداث القليلة الشأن في التاريخ، أكثر من اهتمامه بالأحداث الكبرى، فأهمية الحدث لا تقاس بما يحمله من معنى وأهمية، بل بمكانته في مجال القوة الاجتماعية، فهو (أي الحدث)، بؤرة لقلب المصادفة، حيث ادخل المصادفة بوصفها مقولة تسهم في إنتاج الحدث<sup>(2)</sup>. من خلال منهج يتسم بجملته من المفاهيم ذات الصبغة الإجرائية والبراغماتية في ذات الوقت\*.

(2) ينظر: الرابط الالكتروني <http://208.185.82.137/archive02/aqwas26-1a.htm> تشارلز ليمر: حقل فوكو، ترجمة، خالدة حامد، مجلة أفق، ص3.

(\*) تميز منهج فوكو بصبغة براغماتية إجرائية وربما لا نبالغ إذا أضفنا صفة الانتقائية، فهو يستعين بروح المنهج النبوي ربما، في كتابه (تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي) إضافة إلى كتابه (الكلمات والأشياء)، ونقول ربما لأن منهجه وإن كان معروفاً بالمنهج الحفري، إلا أنه مثار جدل ومحل خلاف، ولكن حسبنا أن ثبت في هذا المقام، عدة نقاط، أولاً: إن المنهج الأركيولوجي لا يهتم بتقديم نتائج باعتبارها حقائق وإنما يسعى إلى إزالة الغموض الذي يحيط وثيقة تاريخية معينة، ثانياً: أن فوكو نفسه يعلن وفي مقدمة كتابه (حفريات المعرفة) إن الكتابة بالنسبة إليه هي نوع من اللعبة التي لا تخضع لقواعد أو لمعايير ثابتة " لا تأمروني بأن أظل أنا هو باستمرار: فتلك أخلاق الحالة المدنية، وهي أخلاق تحكم أوراقنا وبطاقاتنا الإدارية، ببطاقة الهوية، فلتتركنا وشأننا أحراراً حينما يتعلق الأمر بالكتابة" ميشيل فوكو: حفريات المعرفة: ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط3، ص18. ثالثاً: تتوضح براغماتية وإجرائية المنهجية بل وحتى انتقائية باعتقادنا، من خلال تتبع نتاجاته فهو ينتقل على صعيد مرجعيته المنهجية من نيتشة إلى ماركس إلى فرويد، ويستخدم أدوات النبوية، وينكر انتمائه لها، ثم يوظف جينالوجيا نيتشة، وأدوات ماركس، ولا يلبث مغادراً إياها مستعيناً بتحليلات فرويد، فهو نيتشوي تارة، وماركسي تارة أخرى وفرويدي في مكان آخر، ثم لا يلبث أن يتخذ من التحليل النفسي موقفاً نقدياً حاداً، إلا أنه ومما لا شك فيه، ليس ماركسياً، ولا فرويدياً، ولكنه ربما نيتشوي في نهاية المطاف، وسفسطائي مختل، ففي ثلاثيته (تاريخ الجنون) و(المراقبة والمعاقبة) و(تاريخ الجنسية) نجد الأثر الماركسي حاضراً من خلال لجوءه إلى تحليلات ماركس في تشخيص عملية التحول بين حقبة وأخرى نتيجة العامل الاقتصادي، أو لتبرير ظهور حدث معين، ويستحضر التحليل النفسي، حين يقارن بين عملية الاعتراف في بنية الثقافة المسيحية الكنسية، والاعتراف =



كما لا يفوتنا التنويه، إلى أننا في هذه القراءة، سنحاول جهد الإمكان تجاوز التصنيفات المعهودة حول ميشيل فوكو، وما أثارته من سجالات، خاصة من اعتباره بنوياً\*.

= الذي يخضع له المريض أمام عالم النفس، بعد ولادة علم النفس مطلع القرن العشرين. ينظر: تشارلز ليمرت: حقل فوكو، ترجمة، خالدة حامد، مجلة أفق، ص 6-7.

(\*) تجدر الإشارة إلى طبيعة العلاقة الغامضة التي لم تحسم بين فوكو والبنوية، فمن جهة نجد العديد من الدراسات تنسب إلى فوكو صفة البنوية، ومن جهة أخرى ينفي فوكو بشدة إلحاق هذه الصفة به، بالطبع إن وضع تمايز واضح، وربما مناسب لهذه المشكلة يتطلب تحديد عدة نقاط أساسية يحددها فوكو نفسه في خاتمة كتابه المنهجي (حفريات المعرفة) يمكن إيجازها من خلال التعليق على النص الذي يسوقه لنا فوكو: حيث يقول: إن غرضي لم يكن استنطاق الخطاب الكلي الأعظم المشترك بين الناس في فترة بعينها. بل كان غرضي إظهار سبب الاختلافات وكيف أمكن للبشر داخل نفس الممارسة الخطابية أن يتكلموا عن موضوعات مختلفة ويكونوا آراء متعارضة، باختصار لم يكن غرضي إقصاء الذات بل تحديد المواقع والوظائف التي كان في مقدور الذات أن تشغلها داخل تباين الخطابات، كما إنني لم أرفض التاريخ بل قطعت الطريق أمام مقولة عامة وفارغة ألا وهي مقولة تبدل الأحوال لأشدد على التحول ذي المستويات المختلفة، إنني أرفض نموذجاً متجانساً واحداً للزمان. ينظر: ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، ص 192، يوضح لنا هذا النص ثلاث مسائل أو مشكلات كانت السبب في اللبس الذي حصل في إطار علاقة فوكو بالبنوية وهي مفهوم الاستيعامي الذي وظفه فوكو في الكلمات والأشياء، والذي يعني مجموعة العلاقات التي يمكن اكتشافها في حقبة تاريخية بين العلوم التي نحللها إنه الخلفية الكامنة وراء المعرفة في عصر معين، هذا المفهوم قريب وربما يقابل مفهوم البنية، كما تشير الكثير من الدراسات رغم أن فوكو يشير بوضوح إلى عدم استخدامه لفظ البنية مطلقاً في كتابه الكلمات والأشياء (إنني لم استخدم لفظة بنية طيلة صفحات كتاب الكلمات والأشياء، حفريات المعرفة ص 192) النقطة الأخرى هي مسألة إقصاء الذات معلوم أن البنوية انطلقت من خلال إقصاء الذات في قراءاتها المتنوعة لمجمل فروع المعرفة، وركزت بدلاً من ذلك على العلاقات الداخلية في حقبة ما واعتقدت أن المعرفة هي نتاج وحصيلة تفاعل ونوع تلك العلاقات، كذلك تم فهم فوكو من منطلق إعلان موت الذات أو الإنسان إلا إنهم لم يشيروا إلى أن إعلان فوكو موت الذات إنما هو لاعتبارات أخرى، كما ذكرنا في النص أعلاه، إضافة إلى أن إعلان موت الإنسان لدى فوكو هو إعلان لموت الإنسان في العلوم الإنسانية. ناهيك عن كون هذا الإعلان هو إشارة جاء ليعبر عن خيبة أمل من وجهة نظر فوكو بمجمل العلوم الإنسانية والتي هي اختراع حديث حاولت أن توطر الإنسان في إطار الفاعلية التاريخية، إذا فهو إعلان لموت المعارف التي شكلت الإنسان وفق آليات تقوم على أسس رخوة، تركز على أولوية (الكوجيتو) وسيادة الذات. (ينظر: جان ماري أوزياس وآخرون: البنوية، ترجمة ميخائيل مخول، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1972، ص 196. وينظر: زكريا إبراهيم: مشكلات فلسفية، مشكلة البنية، مكتبة مصر، 1976، ص 143، و.عبد الوهاب جعفر: البنوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو، دار المعارف، =

ذلك لاعتقادنا أنَّ تلك التصنيفات والدراسات، على ما تمتلكه من أهمية علمية وتتضمنه من جهود مضيئة، إلا أنها لم تنجح في تجاوز هم التصنيف والتبويب، فجاءت متناثرة في هذا الإطار التصنيفي، أكثر منها موحدة في إطار من التصنيف المعرفي.

= (1989، ص 319)، النقطة الأخرى هي رفض فوكو لفكرة التاريخ المتصل حيث يقول: (إن جوهر الموضوع بالنسبة لي يكمن في تخليص التاريخ من نيره الترانستندالي، فليس إضفاء الصورة البنيوية على التاريخ هو المشكل بالنسبة لي إطلاقاً، بل تحليل ذلك التاريخ ضمن انفصال تعجز سلفاً كل غائية عن القضاء عليه، هو رصده ضمن تبعثر يعجز كل أفق جاهز على احتوائه، أن اترك له حرية الانتشار، حيث يعجز كل تأسيس ترانستندالي أن يفرض عليه صورة الذات، ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، ص 194) ولكن يبدو وعلى الرغم من تلك الاستشهادات التي ذكرنا لـ فوكو، يبدو أن وجود علاقة بينه وبين البنيوية تبقى لها الكثير من المبررات خاصة في فترة الستينيات، العصر الذهبي للبنيوية، فهناك التشابه الكبير على صعيد المنهج وكذلك على صعيد معاداته النزعة الإنسانية، لكن فوكو لا يدع مناسبة إلا وينفي علاقته بالبنيوية بل ويؤكد اختلافه الجذري معها، يقول فوكو في نهاية مقدمة (الكلمات والأشياء) - ترجم إلى الانكليزية تحت عنوان (نظام الأشياء) -! الترجمة الانكليزية، إلا أن العنوان الفرنسي للكتاب أكثر إحياءاً وربما قريباً لروح فوكو (إن بعض المعلمين الذين تنقصهم الفطنة في فرنسا، يلحون على إلصاق البنيوية، بشخصي، وقد عجزت عن أن ادخل إلى عقولهم الضيقة حقيقة إنني لا استخدم المناهج والمفاهيم أو المصطلحات الأساسية التي يتميز بها التحليل البنيوي، ميشيل فوكو: نقلاً عن اديث كروز ويل، عصر البنيوية من شتراوس إلى فوكو، دار آفاق عربية للصحافة، 1985، ص 211. وينظر: ليونارد جاكسون، بؤس البنيوية، ترجمة، ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2001، ص 181)، كما لا تغفرتنا الإشارة إلى المقالة التي نشرت لـ فوكو بعد مرور عشرون عاماً على إلقاءها في تونس عام 1967، والتي جاءت تحت عنوان (البنيوية والنقد الأدبي)، حيث يقرن فوكو البنيوية بمصطلح (الديكولوجيا) ويعني به فوكو، (الاختصاص الذي يهتم بالوثيقة كوثيقة) وهي مهمة البنيوية من وجهة نظر فوكو، أي تحليل الوثيقة كما هي بدافع داخلي، هنا نشير إلى مسألة غاية في الأهمية، وهي إن فوكو لم يشير إلى مصطلح (الديكولوجيا) إلا في هذا المقال فقط، فما هي طبيعة العلاقة بين (الديكولوجيا) و(الاركيولوجيا)؟ ولماذا تحول فوكو إلى الاركيولوجيا ولم يذكر (الديكولوجيا) في غير هذا الموضوع؟ يبدو أن فوكو وبعد أن جعل البنيوية تقابل وتساوي (الديكولوجيا) أراد أن ينأى بنفسه عن البنيوية، فلجأ إلى (الاركيولوجيا) واعتمده كمنهج، خاصة إذا علمنا أن البنيوية قد أفل نجمها، وانهارت كمشروع حاضر بقوة على المشهد الثقافي بعد مرور عام على إلقاء فوكو هذه المحاضرة. ينظر: ميشيل فوكو: البنيوية والنقد الأدبي، ترجمة، محمد الخماسي، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الأول، 1988، ص 15-16. وينظر، ميشيل فوكو: عن أماكن أخرى، ترجمة، رعد محمد مهدي، مجلة آفاق عربية، السنة السابعة عشرة، 1992، ص 86.

ربما نكون قد جافينا الصواب إن لم نلق بجزء من اللائمة على عاتق فوكو نفسه، هذا الأخير الذي أنكر دائما انتسابه إلى أي من التيارات الفلسفية المعاصر له، "إن هذا الموقف الإنكاري لا يشير إلى شيء آخر غير حرصه على الاختلاف والمغايرة وسعيه الدائم وراء فكرة الانقطاع والتغير والتحول، يؤكد هذا إجراؤه لحوار باسم مجهول، وكتابته لسيرته الذاتية باسم مستعار"<sup>(3)</sup>.

إن طبيعة التحولات الفكرية الكبرى التي طرأت على مختلف ميادين الفكر والمعرفة، والتي اعتادت مجمل الدراسات المختصة في الشأن الفلسفي على تأطيرها أما في دائرة الحداثة أو وما بعد الحداثة، وبغض النظر عن طبيعة السجلات الفكرية بين مؤيدي الحداثة، وأنصار ما بعد الحداثة، فأنا نجد نوعا من الاتفاق على حقيقة واحدة، مفادها، إن الفلسفة، ومع مجمل تيار ما بعد حداثة على وجه التحديد، قد انتقلت للبحث في ميادين أخرى لم تعهدها من قبل، وهي إذ تخوض في تلك الميادين، إنما لتكتسب شرعية لوجودها في محاولة اللحاق بركب المعارف والعلوم والتضاييف معها، تلك العلوم والمعارف الآخذة في الاتساع بوتيرة متسارعة وتسير بخطى حثيثة، لعلها تشبع النهم إلى المعرفة، الذي لا يعرف طريقاً للنهايات، هذه الطبيعة المتلونة ذات الصبغة الائتلافية للفلسفة، ستفرض تغيرا في إستراتيجية ومنحى سؤال الفلسفة، وبالتالي، وظيفتها، ومهمتها، وبالتالي فإن نقطة انطلاق الفلسفة في فكر ما بعد الحداثة تبدأ من خلال تشخيص عجز وفشل منطق الحداثة الفلسفية، في تقديم أجوبة لأسئلة الإنسان، وحلول ناجعة للمشكلات التي تواجهه.

ونحن إذ نتبع الطابع الإشكالي لفلسفة فوكو، في إطار ما بعد الحداثة، فذلك لاعتقادنا أن هذا الطابع لا يخرج ولا ينقطع عن صلته بالمنحى الإشكالي للفكر ألما بعد حدائي برمته، والذي يمثل شرطا أساسيا في فهم محور أساسي للفكر الفلسفي المعاصر، والذي يمثل فيه فوكو مركز

---

(3) الزواوي بغفورة: الفكر الأخلاقي لما بعد الحداثة الفلسفة الفرنسية نموذجاً، مجلة عالم الفكر العدد2، المجلد41، ص103.

ثقل واضح وأساسي، مع ملاحظة، إن فوكو لم يقدم نسقا فلسفيا متكاملًا يعالج فيه المواضيع الكبرى في الفلسفة من انطولوجيا، وتفكير ميتافيزيقي، أو اكسيولوجي، بل انه لم يهتم إلا اهتماما طفيفا ومحدودا في تحليل أفكار الفلاسفة السابقين والتعليق عليها<sup>(4)</sup>.

والسبب في ذلك، هو ان الموقف إزاء الفلسفة، مع تيار ما بعد الحداثة عامةً، وفوكو بصورة خاصة، قد اتخذ مجرى آخرًا، يسير باتجاه مجال الفكر بعموميته، والانفتاح على كل نمط من أنماط المعرفة، مهما تعددت مشاربها، وتنوعت اتجاهاتها.

إضافة إلى أن قراءة فوكو في إطار ما بعد الحداثة، يعود إلى سببين اثنين: الأول أن فوكو يمثل بياناً مميزاً لما بعد الحداثة، ويظهر ذلك واضحاً في كتاباته ذات النزعة الشكوكية اتجاه كل النظريات الكبرى التي قدمتها الحداثة على أن لها الكلمة الفصل وتمتلك الحقيقة النهائية والصحيحة<sup>(5)</sup>، السبب الثاني: يتعلق بمنهجية البحث في تناول الموضوعات قيد الدرس، وهي منهجية إجرائية، وصفية، تفترض مداخل للقراءة، وتبحث عن ثغرات تحاول من خلالها تقديم صورة تتطابق مع اصل فرضنا حول مفهوم إشكالية الفلسفة، الذي تم تقديمه سلفاً، الفرض الذي يفيد، بان الانتقال من إشكالية إلى أخرى، يأتي نتيجة حدوث انفصال، وقطع مع نمط تفكير سابق، إلى نمط آخر مغاير، وان تلك الإشكالية، هي عبارة عن إطار عام يوحد جملة من المشكلات وربما يتشعب في عدة مستويات للاشتغال تحت الإطار العام المحدد، لذا سنلجأ إلى تقديم فرض يتعلق بماهية ما نعنيه بإشكالية فلسفة فوكو.

---

(4) ينظر: السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، الدار العربي للعلوم- بيروت- ط2، 2004، ص86.

(5) ينظر: لويس شوفر: ملاحظات في قراء كتاب مولد العيادة، ترجمة، ستار زيارة، 1998، ص1.

يمثل موقف فوكو من الحقيقة، كما نعتقد، إشكالية الفلسفة الأساسية لديه، حيث تتبدى مواقفه من الحقيقة وتتمظهر في كافة المستويات، المستوى النظري، الذي يضم جملة من المفاهيم والأدوات المنهجية، والمستوى العملي، الذي طبق فيه فوكو إطاره النظري المنهجي، وذلك ما بدا واضحاً، في أغلب مؤلفاته (تاريخ الجنون، الكلمات والأشياء، مولد العيادة، المراقبة والمعاقبة، تاريخ الجنسانية، بأجزائه الثلاث)، ولدينا نوعان من التبرير، لهذا الفرض، المبرر الأول يتعلق بالمرجعية التي ينضوي فوكو تحت لوائها، اقصد تيار ما بعد الحداثة، الذي عمل بشتى الطرق في محاولة تجاوز فلسفة الحداثة وثنائياتها، التي توحى وتفترض وجود حقيقة مفارقة، ثابتة وقارة، أزلية لا تتغير، ومن ثم الانفصال عن ادعاء تملك الحقيقة، التي حاولت الحداثة تسويقها، وتبريرها بشتى الوسائل والأدوات، عبر ممارسات السلطة وآليات إنتاج المعرفة الممنهجة، سلطة العقل التي خلقت مركزيات لا يمكن تجاوزها وحملت شعارات التنوير التي أصبحت محاطة بهالة من التقديس التي لا يمكن التشكيك بها، سلطة الحكايات والسرديات الكبرى، التي جاءت ما بعد الحداثة لتبشر بانهارها، ولهذه التبشير أصول نقدية وجدنا إرهاباتها في النقد النيتشوي لمجمل نتاجات الحقيقة والعقلانية الحداثوية، كما اشرنا سابقاً، أي إن القطيعة التي أحدثها النقد النيتشوي لأسس الفلسفة، بلورت جنباً إلى جنب، إشكالية وسؤال ومهمة جديدة للفلسفة، بل وفرضت إطار عام من التفكير، وسم مجمل تيار ما بعد الحداثة.

بالتالي فإن تلك القطيعة التي أحدثها نيتشة، والنقودات التي وجهها لمفهوم الحقيقة، لدى عقلانية الحداثة، ابتداءً من أصولها البعيدة مع سقراط وصولاً إلى كانط وهيغل، إضافة إلى الكشوف العلمية الباهرة، خاصة في مجال الفيزياء، أدت إلى تحول في مسار السؤال الفلسفي، هذا المسار الذي دشنه فلاسفة ما بعد الحداثة، ونعتقد إن هذا التيار قد نجح في تحقيق جزء كبير من طموحه النقدي العارم، الذي يسعى ويهدف إلى تحقيق هذا التجاوز " لقد نجحت فلسفة ما بعد الحداثة، في ألا تجعل من نفسها مذهباً

وألا تدخل إلى الأكاديميات والمتاحف، وحافظت على استقلالية سؤالها، وفضلت أن تجوب الشوارع على أن تتربع على مقاعد الشرف<sup>(6)</sup>.

المبرر الثاني يتعلق بفلسفة فوكو ذاتها، حيث يشير فوكو في أكثر من مناسبة، إلى أن البحث عن الحقيقة، هو ما جعل منه فيلسوفاً، " لقد كررت عبثاً أنني لست فيلسوفاً، إلا أنني إذا كنت في النهاية اهتم بالحقيقة، فإني رغم كل شيء فيلسوف<sup>(7)</sup>، لذا تمثل الحقيقة مفهوماً مركزياً وأساسياً في مجمل دراساته، حيث كان لهذا المفهوم حضوراً متميزاً، يتم فصل مع كافة أعماله، إذ يرفض فوكو فكرة التسليم، بكل ما ضل قاراً وثابتاً في تاريخ الفكر، واضعين في أذهاننا تمييزاً مهماً بين مفهوم الحقيقة كما جاء في مجمل تاريخ الفلسفة الغربية، وبين دلالة هذا المفهوم لدى فوكو، حيث إن دلالة الحقيقة لدى الأخير، ليست حصيلة تطابق بين المفهوم ومرجعه في الوجود، ولا نتاج تأمل ذاتي يمارسه ألد أنا أفكر، كما إنها ليست حصيلة نقد للعقل يعين حدود المعرفة الصحيحة والمشروعة. إن اهتمام فوكو، كما يتضح، ينصب على محاولة اكتشاف بنية العقل الغربي، عبر التحولات التاريخية التي مر بها، بمعنى القفز فوق الأطر العقلانية الكلاسيكية من خلال نقد الحداثة التي نشبت بمبدأ الوثوق تحقيقاً للأنقلاب على انوارية العقل الغربي<sup>(8)</sup>.

إن فوكو، وعبر منهجه الأركيولوجي\*، يقيم قطيعة حاسمة مع مطلق الفهم الميتافيزيقي للحقيقة، ليندرج في سياق مشروع النقد النيتشوي الذي

---

(6) مطاع صفدي: نقد العقل الغربي، مركز الانماء القومي، بيروت، 1990، ص 9. وينظر: رضوان جودت زيادة، الحداثة ما بعد الحداثة مسألة فلسفية، مجلة العرب والفكر العربي، تحرير مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، 2006، العدد 132-133، ص 122-123.

(7) ميشيل فوكو: حوار جاء تحت عنوان (سؤال ميشيل فوكو)، مجلة هيرودوت الفرنسية، العدد الرابع، 1976، نقلاً عن السيد ولد اباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص 88.

(8) ينظر: ابن داود عبد النور، المدخل الفلسفي للحداثة، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط 1، 2009، ص 14.

(\*) أركيولوجيا (archaeology) من الناحية اللغوية يتكون المصطلح من شقين (arche) وهي مفردة تعود إلى اليونانية وتعني قديم، بدء، غارق في القدم. و(logy) وتعني علم ليصبح معناه اللغوي علم الآثار، وهو فرع علمي يعنى بدراسة آثار الحضارات القديمة، أو هي علم النقوش والآثار المندثرة، ظهر المصطلح لأول مرة في كتابات فوكو في (تاريخ الجنون في العصر =

يقوم على قلب الأفلاطونية، ليقدم مقارنة جديدة للفلسفة بعدها إستراتيجية تشخيص وتأويل ترسم مسار تشكل الحقيقة<sup>(9)</sup>، ولكن ماذا يقصد فوكو بإستراتيجية التشخيص تلك؟ هذا ما سنعمل على تسليط الضوء حوله، من خلال المرور على مفهوم الفلسفة لديه.

يمكننا القول أن مهمة الفلسفة لدى فوكو أصبحت مهمة نقدية تسعى إلى تحقيق نقد اركيولوجي (حفري) ينصب على الخطابات التي تملأ مجال فكرنا وقولنا وفعلنا، أو مجمل الممارسات الخطابية وغير الخطابية، تلك الممارسات التي تقابل الجانب النظري والجانب العملي، في تاريخ الفلسفة، حيث يذكرنا مصطلح الممارسات الخطابية بمصطلح العقلانية في أدبيات الفلسفة الكلاسيكية، أما مصطلح الممارسات غير الخطابية فهو يقابل البعد المادي التجريبي، إذًا وبحسب ما تقدم، نستطيع القول، إنَّ هذين الجانبين يمثلان تاريخ الفلسفة في كلا تياريه، العقلاني والتجريبي<sup>(10)</sup>.

---

= (الكلاسيكي) وكان مولد العيادة يحمل في طبعته الأولى عنوان (اركيولوجيا النظرة الطبية) وكذلك الكلمات والأشياء جاء تحت عنوان (اركيولوجيا العلوم الإنسانية) بداية تجدر الإشارة إلى عدم وجود أي علاقة بين الاركيولوجيا بعدها علم يبحث في الآثار، وبين استخدام فوكو وتوظيفه لهذا المصطلح، ففوكو لا يبحث في الآثار في مجال المعرفة ليعيد بناء ماضي المعرفة الإنسانية، وإنما يبحث في جملة القواعد بعدها شروطاً لإمكان ظهور المعارف في فترة تاريخية معينة، إن اركيولوجيا فوكو منهج يهدف إلى الكشف عن القواعد التي تسهم في تشكل الخطاب في حقبة تاريخية معينة وأشكال ظهوره وانجاسه والكيفية التي يمارس بها دون الاهتمام بمضمون الخطاب، وإنما بما يشكله، إن المنهج الاركيولوجي يسعى لرسم حركة التعاقب وأنماطه وصيغه المختلفة التي يتخذها، والمستويات المختلفة للتحويلات إنها تبحث عن القواطع والانشقاقات والتصدعات وتقوض منطلقات التاريخ بحلته التقليدية، فهي منهج يكرس للاختلاف، وممارسة تكشف وتميط اللثام عن أنماط تكون الخطابات وتعاقبها وتشابكها. فهي بحث دؤوب عن السلطة في شتى مظهراتها ينظر: قاموس اكسفورد، انكليزي-عربي، تصنيف جويس.م. هوكنز، تحرير، عمر الابوي، ط1، 2005، ص 105. ينظر: السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص 107-108. وينظر: عبد الرحمن التليلي: فوكو الحفريات منهج أم فتح في الفلسفة، عالم الفكر، العدد4، المجلد30، 2002، ص 23-24. و. د. قاسم جمعة، الحفريات والبحث عن الانظمة الضائعة، فلسفة التاريخ جدلية البداية والنهاية، تحرير.د. علي عبود، دار الروافد الثقافية، الرابطة العربية الاكاديمية للفلسفة، ط1، 2013، ص468.

(9) ينظر: السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص 97

(10) ينظر: مخلوف سيد احمد، حوار الفلسفة والعلم سؤال الثبات والتحول، =

يوضح فوكو أنَّ التقليد الفلسفي ليس موحدًا، بل يطبعه التعدد والاختلاف، وبالتالي يسعى إلى مساءلة الخطاطات العامة في تاريخ الفلسفة، وحكاياتها وسردياتها الكبرى، ليشتت أنساقها ويفتحها على أسئلة جديدة، حيث يسلك فوكو مسالك تقع خارج الفلسفة بحلتها التقليدية، لحملها على طرح أسئلة كانت تبدو غريبة عنها، وهذا ما صنعه في تاريخ الجنون، والمراقبة والمعاقبة، وتاريخ الجنسية، أي تاريخ الآخر، إن الفلسفة وفق هذا الفهم تتحول إلى نوع من منهجية للأشكلة، تتشكل حولها مجموعات لم تكن موجودة قبلها في النقطة الأولى<sup>(11)</sup>.

لقد أراد فوكو أن يؤسس " لفلسفة ممارسة تمنحنا فضاءات وقيماً تتيح لنا الإطاحة بكل ما هيمن من صور وقناعات قدمت على أنها حقائق نهائية، فلسفة ينبع منها تعديل المناهج والانحراف بأطر التفكير، ..، التفكير بشكل مختلف بكل ما قدم من منجز إنساني لغرض إعادة صوغه بأساليب مغايرة "<sup>(12)</sup> وهذا ما يشير إليه قائلاً: " لقد مرت تلك الحقبة الكبرى من الفلسفة المعاصرة، حقبة سارتر وميرلوبونتي، حيث كان على نص فلسفي، أو نص نظري ما، أن يعطيك، في النهاية، معنى الحياة والموت ومعنى الحياة الجنسية، ويقول: لك هل أن الله موجود أم لا؟ وكيف تتصرف مع الآخرين؟ لقد تكون لدينا انطباع بأنه لم يعد ممكنًا اليوم ترويح مثل هذه الفلسفة، وبأن الفلسفة قد تكون في حالة تشتت، إن لم تكن قد تبخرت فعلاً، وهكذا فالنظرية والنشاط الفلسفي، يظهران في ميادين مختلفة تبدو وكأنها منفصلة عن بعضها البعض."<sup>(13)</sup>

= اشراف: نابي بو علي، مجموعة مؤلفين، دار الامان، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2012، ص285، وينظر: قاسم جمعة راشد: النظام المعرفي لدى ميشيل فوكو، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم الفلسفة، 2004، ص18.

(11) ينظر: د. السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة عند ميشيل فوكو، ص88.

(12) برنهارد تاورك: ميشيل فوكو مراكز تشكل الذات المعرفية، مجلة الثقافة الأجنبية:

ترجمة: اسامة الشحمان، العدد الاول 2011، ص6.

(13) ميشيل فوكو: هم الحقيقة (مختارات): ترجمة مصطفى المسناوي، مصطفى كمال،

محمد بولعش، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006، ص27.



هكذا تبدو الفلسفة مع سارتر وميرلوبونتي، بحسب فوكو، حقبة تاريخية أفل نجمها، وإن ما تبقى للفلسفة، ليس سوى الخوض والتضاييف مع ميادين أخرى لم تألفها من قبل، إلا أن هذا التغير الذي طرأ على الفلسفة جاء نتيجة كون الفلسفة من هيجل وصولاً إلى سارتر، والحديث هنا لـ فوكو، كانت بالأساس محاولة تجميع، سواء للعالم، أو للمعرفة، وللتجربة الإنسانية على أقل تقدير<sup>(14)</sup>، أي إن الفلسفة لم تأت بجديد، فهي مجرد تكرار وتجميع، إنها تستهلك ذاتها عبر عملية اجترار متواصلة وبصور مختلفة، لذا من الصعوبة بمكان أن نجد هنالك فلسفة مستقلة عن ميدان من ميادين العلم تمارس فيه نشاطها داخلياً، إلا إننا لا نتفق مع هذا الفهم والتقديم للفلسفة الذي يسوقه فوكو، خاصة فيما يتعلق بهيجل وسارتر، فهو غير منصف ولم يحقق درجة من التوصيف الموضوعي، ونحن بدورنا نتساءل، هل بالإمكان إغفال اثر ما قدمه هيجل في الفلسفة، أو غض النظر عن تحول سؤال الفلسفة الذي أحدثه سارتر، من سؤال الوجود، إلى سؤال الوجود؟.

فما هو الدور المناط للفلسفة اليوم؟ وما هو ميدان اشتغالها؟ والذي يميزها عن الميادين المعرفية الأخرى، إنها مهمة تشخيصية للواقع الذي نعيشه، فإذا كان ثمة فلسفة مستقلة، ومتحررة من ميادين المعرفة الأخرى، (الرياضيات، الاقتصاد السياسي، اللسانيات)، فيمكننا تعريفها بأنها نشاط تشخيصي. فأن يشخص المرء الحاضر، معناه أن يقول ما هو الحاضر، قياساً بالماضي، أن يقول فيم يختلف هذا الراهن الذي نعيشه اليوم، عن كل ما عداه، أي عن ماضينا، ولربما كانت هذه هي المهمة الموكولة للفلسفة الآن<sup>(15)</sup>.

فالفلسفة بالنسبة لـ فوكو وإن كانت تسير في نهاية المطاف وفق الترسمة التقليدية لها، بوصفها تفتش عن الحقيقة، إلا أن الحقيقة هنا

(14) ميشيل فوكو: هم الحقيقة (مختارات): ترجمة مصطفى المسناوي، مصطفى كمال،

محمد بولعش، ص 31.

(15) المصدر نفسه، ص 31.

تختلف من حيث المفهوم، والمساحة التي تقع فيها، فالفلسفة هنا تتخذ أشكالاً وأدواراً متعددة.

إن فوكو نمط فيلسوف دائب الحركة والتنقل والفلسفة بالنسبة إليه تقع في صميم التاريخ، وليس اهتمام فوكو بالتاريخ، وهذا ما سنوضحه لاحقاً، اهتمام المؤرخ الذي يجوب على السطح والذي ينشغل في ربط الأحداث التاريخية ومحاولة إعطائها طابعاً كلياً، وإضفاء الصبغة الغائية والعلية والتقدمية، بالنتيجة، إن عمل فوكو في التاريخ، هو عمل الباحث المخاتل، الذي يحاول بيان مدى تهافت وهشاشة كل ما قدم لنا من اعتباره حقيقة نهائية وقارة، لذا نرى ضرورة فهم سبب لجوء فوكو إلى التاريخ، لأن فهم ذلك السبب يساعدنا على رصد وتحديد ومتابعة المحاور الأساسي، الذي تدور حوله، إشكالية الفلسفة لدى فوكو، أي متابعة تحولات الحقيقة، وحقيقة موقفه منها، عبر آليات اشتغاله المتنوعة والمتعددة، التي تتبع سبل تشكل أنظمة الفكر عبر التاريخ.

#### 4 - فوكو والتاريخ

تصنف أعمال فوكو ضمن الأبحاث التاريخية في الاعم الاغلب، وقد حظي ميدان التاريخ بأهمية بالغة لديه، لاعتقاده أن هذا الميدان يوفر النقاط التي تمكنه من رصد جينالوجيا\* راهنيتنا، أي فهم الحاضر الذي نعيشه من

---

(\*) جينالوجيا (genealogy): مصطلح يتكون من مقطعين (genea) مفردة ذات أصول يونانية تعني العرق البشري، و(logy) تعني علم، وباجتماع المقطعين تستقيم المفردة لتعني علم الأعراق والنسابة، أو السلسلة والنسب، بيان أو رسم بياني يظهر تسلسل الناس في أسلافهم- علم الأنساب. ما هو خاص بالنسب. والمعنى الحرفي هو دراسة النشأة والتكوين لإثبات النسب والوصول إلى عند الأصل إذا في سياق تكوين اللفظة الأصلي تنتمي الجينالوجيا إلى ميدان علوم التاريخ، وفي بعدها التداولي المعاصر يعد الفيلسوف الألماني نيتشة من أوائل الفلاسفة الذين عملوا على توظيف هذا المصطلح خارج إطار معناه التقليدي، وجعل منه منهجاً نقدياً تقييمياً، حيث جاء أحد كتبه يحمل هذا المصطلح، (جينالوجيا الأخلاق) أو (أصل الأخلاق وفصلها) حيث عمل نيتشة من خلاله على مساءلة مجمل نتاج العقل الغربي الفلسفي، ولا تهدف الجينالوجيا إلى إثبات أصل تاريخي، وتمجيد الأصول والبدائيات، ولا تسعى إلى تفسير الماضي إنها حركة ومنهج نقدي يهدف إلى إرجاع الظواهر والأشياء إلى أصولها ومصادرها من جهة، وتحديد قيمة =

خلال الرجوع إلى أصول تشكله وأسبابه، لذا جاء اهتمامه بهذا الميدان في سياق حديثه عن العلوم الإنسانية، ومكانة هذا الميدان في العصر الحديث<sup>(16)</sup>، أي السعي إلى كشف النقاب عن المشكلات التي نعيشها في حاضرتنا، بل نستطيع أن نصف فلسفته بكونها محاولة لإعادة طرح مشكلات الحاضر بصورة مستمرة، بل ورؤيتها بصورة مغايرة، دون الركون إلى إجابة، والاطمئنان إلى نمط محدد من أنماط الحلول، والتأكيد أيضاً، على ضرورة الاختلاف المستمر، حتى في طريقة ونوعية طرح المشكلة ذاتها، "لا يمكن أن نجد حلاً لمشكلة ما في حل مشكلة أخرى مطروحة في زمن آخر من أناس مختلفين، ما أريد أن افعله ليس تاريخاً للحلول. اعتقد أن العمل المطلوب القيام به، هو طرح المشاكل وإعادة طرحها باستمرار"<sup>(17)</sup>.

ينظر فوكو إلى التاريخ بصورة عامة، انطلاقاً من مفهوم الانفصال "إبراز تعدد الانفصالات في تاريخ الأفكار"<sup>(18)</sup> الانفصال الذي يظهر بصورة أحداث مبعثرة غير قابلة للرصد، تظهر في خطابات\* متعددة، ومتنوعة، من الصعب تشخيصها بدقة.

---

= تلك الأصول والمصادر من جهة أخرى، والسؤال الأساسي للجنولوجيا يتعلق بالحاضر من حيث كونه مشكلة في إطار علاقته بالماضي، وهي تنظر إلى الحداثة نظرة نقدية، كون الحداثة قد أضفت صبغة وهمية للحاضر. ينظر: قاموس أكسفورد، انكليزي-عربي، تصنيف جويس.م. هوكنز، ص 250. وينظر: عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، الدار العربية للعلوم ناشرون، ص 112-113. و. محمد أندلسي، نبذة وسياحة الفلسفة، ص 95.

(16) ينظر: الزواوي بغفورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، 2000، ص 321-322، وينظر: السيد\ ولد اباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص 91.

(17) اويبر ديفوس، بول رابينوف: ميشيل فوكو مسيرة فلسفية، ترجمة: جورج ابي صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، ب.ت، ص 204.

(18) ميشيل فوكو: حريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، ص 9.

(\*) الخطاب (DISCOURS): من الناحية اللغوية يعني الخطاب عملية فكرية تجري من خلال سلسلة عمليات أولية جزئية ومتابعة، وبصورة خاصة هو تعبير عن الفكر وتطوير له، سلسلة كلمات او عبارات متسلسلة. مما لا شك فيه يمثل مفهوم الخطاب لدى فوكو مفهوماً يحتل مكانة متميزة وظفه فوكو في قراءته للتراث الغربي والذي اتخذ أشكالاً وأنماطاً عدة، خاصة في الجنون والسلطة والجنس، وهو لا يشكل لديه تصوراً او نظرية، وإنما نظام او ممارسة تخضع =

"تأبى الرضوخ لقانون وحيد، وتحمل في الغالب تاريخا خاصا يميز كلا منها" (19).

إن هذا الانفصال، يتداخل مع مفهوم الخطاب التاريخي، ويصبح جزءاً منه، وهو بذلك، يتحول إلى نوع من الممارسة الهادفة إلى الكشف عن كل ما ضل يقبع خارج المنظومة التاريخية الرسمية، بحلتها التقليدية، التي تتقوم من خلال مفاهيم العلية والغائية، وتفترض بالتالي حتمية التقدم، "لم يعد يلعب (أي الانفصال) دور قدر خارجي ينبغي إلغاؤه، بل صار يلعب دور مفهوم إجرائي يوظف، أضحى عنصراً ايجابياً يحدد موضوع تلك القراءة ويمنح تحليلها صلاحياته"<sup>(20)</sup>، أي ان الانفصال لدى فوكو مفهوم اجرائي يتم توظيفه من قبل المنج الحفري، لأعادة الاعتبار للمنفصل، المنقطع، الذي يحتل مكانة متميزة وهامة بالقياس لما هو متصل<sup>(21)</sup>.

[illegible]

(19) ميشيل فوكو: حفریات المعرفة، ص 10

(20) المصدر نفسه، ص 11.

(21) ينظر : د. قاسم جمعة، الحفريات والبحث عن الانظمة الضائعة، مصدر سابق ذكره،

ص 471.

المنطلق الآخر للبحث التاريخي لدى فوكو، والذي يجب الإشارة إليه، يتمثل في تمييزه بين نوعين من التاريخ، التاريخ الشامل، ويمثل صورة من التجانس والوحدة، ومرمى هذا التاريخ "هو السعي إلى استعادة الصورة العامة لحضارة ما، والمبدأ المادي أو الروحي الذي يتحكم في مجتمع من المجتمعات"<sup>(22)</sup>، ويرفض فوكو فكرة هكذا نوع من التاريخ، كونها فكرة آخذة في الاندثار، النوع الثاني ويتمثل في فكرة التاريخ العام، "وهو تاريخ القطاعات والحدود والمراتب والفوارق، إنّه يرسم، على العكس فضاءاً تبعث"<sup>(23)</sup>، وقد ترتب على هذا المفهوم الجديد للتاريخ، هو اعتبار مفهوم الانفصال، مفهوم مركزي وجوهري في البحث التاريخي، بدلا من مفهوم الاتصال الذي اعتمدته دراسات تاريخ الأفكار التقليدية<sup>(24)</sup>.

فما هو تاريخ الآخر؟ وما المقصود بتاريخ الذات؟ ينقسم العمل التاريخي لدى فوكو، إلى تاريخ للآخر وتاريخ للذات، النوع الأول يمثل تاريخ الهامشي المسكوت عنه، والوجه الآخر للحضارة الغربية، وقد تمثل هذا النوع من التاريخ في المجنون في (تاريخ الجنون)، والنظام العقابي في (المراقبة والمعاقبة)، والجنس في (تاريخ الجنسية)، أما تاريخ الذات، التاريخ المعلن والرسمي للحضارة الغربية، تاريخ المتن، فقد اشتغل عليه فوكو في كتابه الكلمات والأشياء<sup>(25)</sup>.

إذاً ووفقاً لما تقدم، سيكون المدخل المناسب، إلى عرض الطابع الإشكالي لفلسفة فوكو هو من خلال دراساته الثلاثية، التي تعتقد انها كفيلة بإيضاح مسار فلسفته في بعدها الاشكالي، نقصد ثلاثيته الشهيرة في (تاريخ الجنون، المراقبة والمعاقبة، تاريخ الجنسية)، كون فوكو ومن خلال ميدان تلك الدراسات ذات الصبغة التاريخية، قد شخص وبوضوح إمكان الاشتغال في الحقل الفلسفي. خاصة تاريخ الآخر، تاريخ الهوامش والأطراف،

(22) ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، ص 11.

(23) المصدر نفسه، ص 11-12.

(24) ينظر: الزواوي بغفورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص 324.

(25) ينظر: المصدر نفسه، ص 321.

والوجه الآخر للحضارة الغربية، وقيم الحداثة، تلك التواريخ التي لا تهتم بالقمم، وإنما بكل ما يشكل الطبقات الدنيا للمجتمع<sup>(26)</sup>، تلك الطبقات المسكوت عنها، والممنوع الحديث عن مخارجها ومدخلها، لغرض الكشف عن آلياتها، وسبل عملها واشتغالها، وطرائق تشكل العلاقات البينية بين بعضها البعض الآخر، أي تلك الميادين التي مثلت صلب اهتمام فوكو، ومنحى إشكالية الفلسفة لديه، والذي كان يسير، كما نعتقد، في ثلاث اتجاهات مبلورة ثلاث مشكلات، تميظ اللثام عن البنية والقاعدة الأساسية التي تتمركز حولها تلك الإشكالية، كما سنشير الى ذلك لاحقاً.

هنا يجب التوقف لغرض إيضاح عدة نقاط، وهي إن لجوء فوكو للتاريخ، جاء نتيجة اعتقاده، بأن هذا الميدان، هو أكثر الميادين خصوصية بالأفكار، والذي يمكن بالتالي، أن نتتبع فيه، ومن خلاله، ما يشكل نمط فكرنا، وآليات اشتغاله، إن مفهوم الانفصال أو القطيعة التي تسود تاريخ الفكر، والذي رافق مجمل كتابات فوكو، يتوفر على عدة صفات، فهو إجرائي أولاً وبالدرجة الأساس، كما يشير فوكو الى ذلك، ويهدف إلى ابتكار نوع من الفرز، في محاولة الكشف عن تلك القواعد التي تميز حقبة ما، وتضفي على شيء ما صفة الحقيقة، كما إن من شأن هذا المفهوم، انه يقوم بنسف وبعثرة صفات التناظر والثنائيات، وذلك التقابل المعهود والموروث من فلسفة الحداثة، بين السطح والعمق، الذات الموضوع، من خلال الارتكاز على قاعدة التبعر أو الإحالة.

كما تجدر الإشارة إلى إيضاح منهجي نعتقد أهميته، ويتعلق بإصدارات فوكو ونصوصه، فكتابه، حفريات المعرفة (1969)، نظام الخطاب (1970)، يمكن اعتبارهما يمثلان صلب منهجيته، التي وظفها في قراءة التاريخ، سوء تاريخ الذات، او تاريخ الآخر، تلك المنهجية الحافلة بالمصطلحات، التي تتوفر على أدوات ومفاهيم متعددة الاستعمالات، غنية في دلالاتها.

---

(26) ينظر: المصدر نفسه، ص 91.

بالطبع هذا لا يعني إن فوكو لم يستخدم تلك الأدوات والمصطلحات في الكتب السابقة لـ (حفريات المعرفة، نظام الخطاب) سواء في (تاريخ الجنون، 1961)، أو (الكلمات والأشياء، 1966)، ولكن ما نقصده، أن (حفريات المعرفة ونظام الخطاب) هي كتابات منهجية بامتياز، كانت منصرفة إلى توضيح منهجيته عبر صياغة جملة من المصطلحات والمفاهيم، وفق ذلك يجوز لنا القول: إن فوكو قد نحتها في كتبه التي صدرت نهاية الستينيات، أي إنه قد مارس التطبيق في حقل التاريخ في دراسة الجنون، والكلمات والأشياء، ثم جاء بعد ذلك ليلبس أعماله التطبيقية إطاراً نظرياً في نهاية المطاف، ربما إذا استثنينا كتابه (المراقبة والمعاقبة) الذي صدر عام (1975م)، كون فوكو قد أدرك تحديداً مع هذا الكتاب، أهمية فهم العلاقة الوثيقة بين العملية التعليمية ودور السلطة السياسية في تنظيمها وتوجيهها، بعد أحداث الثورة الطلابية في مايو (1968م)، مما دعاه إلى الاهتمام بقضايا السجون، ومعرفة حياة السجناء، وما يتعرضون له من عنف وسوء معاملة، مما دفعه إلى إنشاء (جماعة البحث عن السجون)، وقد أفادته تلك التجربة خبرة جديدة وهي ضرورة الانطلاق من المشكلات الحية الملموسة، واتخاذها سبيلاً لبناء المفاهيم والنظريات<sup>(27)</sup>.

نصل هنا إلى استنتاج يتعلق بالإطار العام لأعمال فوكو، من خلال إثارة سؤال مهم، هل هنالك مفهوم يحتل مكانة متميزة ويمثل سمة بارزة في مجمل مؤلفاته؟ والذي يمكن أن ينطبق عليه فحوى فرضنا حول المعنى الإشكالي للفلسفة، وإذا كان هنالك مثل هكذا مفهوم، فما هي طبيعته؟ وما علاقته بباقي المفاهيم الأخرى المتعددة والمتنوعة؟ التي انهمك فوكو في سَكِّها في مجمل نتاجاته، وأخيراً، لماذا هذا المفهوم دون غيره من المفاهيم؟ أي ما هي مصدر شرعية انتقاء مفهوم دون آخر وجعله محورياً تدور باقي المفاهيم في فلكه وتعمل بمعينته، هذا ما يجيبنا عنه فوكو قائلاً: "إن المفهوم المشترك بين الدراسات التي قمت بها منذ كتابي "تاريخ الجنون" هو الأشكُّلة، لقد كانت المسألة المطروحة في كتاب "تاريخ

(27) ينظر: محمد علي الكردي، قضايا ووجوه فلسفية، ص 62-63-64.

الجنون" هي معرفة كيف ولماذا تم أشكّلة الجنون، في لحظة معينة، عبر ممارسة مؤسسية معينة وعبر جهاز معرفة معين<sup>(28)</sup>، لذا وفق ذلك سنعمل على توظيف مفهوم الأشكّلة الذي يعتبره فوكو الرابط الأساسي في مجمل الأعمال التي كتبها، في محاولة تحديد الإطار الإشكالي لفلسفته.

هكذا نرى أنّ زعزعة الأصول والوقوف على حقيقة وكيفية تشكيلها، هو الكفيل بإعطائنا معرفة تضعنا خارج لعبة الثنائيات، التي عمل نيتشة على الإطاحة بها من قبل، الحقيقة والوهم، والسطح والعمق، الذات والموضوع، وهذا لا يأتي عن طريق التسليم بما الفته الفلسفة من حقائق مطلقة، والنظر إلى التاريخ، كنوع من الوحدة والتجانس والاتصال المستمر، والتفاؤل الخادع من إمكانية بلوغ المستقبل السعيد، وتحقيق دولة الرفاهية، وكشف حقائق كل ما عجز عن اكتشافه العقل العلمي، "إن الفكر ليس ما يجعلنا نؤمن بما نفكر أو نرضى بما نفعل، بل هو ما يجعلنا نطرح مشكلة ما نحن عليه بالذات. ليس عمل الفكر أن يدين الشر الذي قد يسكن كل ما هو موجود، بل أن يستشعر الخطر الذي يكمن في كل ما هو مألوف، وأن يجعل كل ما هو راسخ موضع إشكال"<sup>(29)</sup>.

نتنقل الآن إلى تحديد إطار عمل إشكالية الفلسفة لدى فوكو، ولا بأس قبل ذلك من إقامة فرز ضروري ومُلِح، بين ثلاث مفردات تقع في صميم محور اشتغالنا، في محاولة تجنب الوقوع في اللبس والغموض قدر الإمكان، تلك المفردات أو المفاهيم هي، المشكلة، الإشكالية، الأشكّلة، بالنسبة للمشكلة فتعني، أي عقبة سواء كانت ذاتية أو موضوعية "تقال عموماً على كل قضية، خصوصاً الطراز النظري، وكذلك من الطراز العملي"<sup>(30)</sup>، وتكون قابلة للحل بطريقة أو أخرى، مثال ذلك تعدد السياسة أو الاقتصاد أو

---

(28) ميشيل فوكو: همّ الحقيقة، (مختارات): ترجمة مصطفى المسناوي، مصطفى كمال، محمد بولعش، ص 104.

(29) أوبر ديفوس، بول رابينوف: ميشيل فوكو مسيرة فلسفية، ترجمة: جورج أبي صالح، ص 204.

(30) اندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، مصدر سابق ذكره، ص 1052.



الدين، مشكلات حين تواجه أزمات معينة، من الممكن إيجاد حلول مناسبة لها ومن ثم تجاوزها.

أما الإشكالية فهي الإطار النظري العام الذي يضم جملة من المشكلات، فإذا كان هنالك بلد ما يعاني مجموعة من المشكلات، سياسية، اقتصادية، اجتماعية، دينية، وتاريخية، فمعنى ذلك وجود إشكالية عامة وشاملة يعاني منها هذا البلد أو ذاك، نستطيع تسميتها بإشكالية تأسيس وإقامة الدولة برمتها، ولا يمكن تجاوز تلك الإشكالية، إلا من خلال إيجاد حل شامل لجميع المشكلات المنضوية في إطارها.

أما الاشكلة فتعني الممارسة العملية للمشكلة في الواقع وإيضاح وبيان حقيقة تشكلها، سواء كان في الماضي أو الحاضر، على الصعيد النظري أو العملي، للمشكلات المنضوية تحت إطار الإشكالية العامة، أي تتبع مشكلة السياسة مثلاً، والوقوف على حيثياتها مداخلها ومخارجها، ومحاولة الوقوف على الآليات التي تحكم في نشؤها وبلورتها على النحو الذي هي عليه، وهذا ما فعله فوكو، لقد قام بممارسة الإطار الإشكالي في فلسفته والمتمثل بالحقيقة، عملياً، من خلال مفهوم الاشكلة، الذي ورد في النص أعلاه، والذي يعرفه بكونه "مجموع الممارسات الخطابية أو غير الخطابية التي تقوم بإدخال شيء ما في لعبة الحقيقي والزائف وتشكله كموضوع للفكر"<sup>(31)</sup>.

نستطيع تناول إشكالية الفلسفة لدى فوكو من خلال تعيين حقل اشتغالها وفق ثلاث مشكلات أو مستويات أساسية على صعيد التقسيم المنهجي، واضعين في الاعتبار صعوبة هذا التقسيم، وربما تداخله، أحياناً، ألا أن هذا التداخل، لا يفضي إلى أي تناقض في إطار عرض وتحليل الفرض المراد إيضاحه، الفرض الذي يقول: إن إشكالية الفلسفة لدى فوكو تعني الإطار النظري العام الذي ينضوي تحت عنوان الحقيقة وتوزع في إطاره ثلاثة مشكلات أساسية، هي مشكلة الجنون، ومشكلة السلطة، ومشكلة الجنس، هذه المشكلات الثلاث هي نقطة انطلاق دولوز في قراءة فوكو، كما سنرى لاحقاً.

---

(31) ميشيل فوكو: هم الحقيقة، (مختارات): حاوره، فرانسوا ابوالد، ص104.

ومن خلال تتبع تعدد ممارسات الذات المختلفة، في الجنون، والجريمة، والجنس، ومن خلال النقد الأركيولوجي سنقوم بفرز ثلاثة محاور في مبحث واحد يضم، محور اشكلة الجنون، محور اشكلة النظام العقابي، محور اشكلة الجنس، ولا يفوتنا التنبيه إلى حضور المعرفي والسلطوي الذي ينتظم في كافة مفاصل تلك المحاور الثلاثة بل وتداخل وتلاحم تلك المفاهيم والحقول مع بعضها البعض الآخر.

إضافة إلى إن هذا التقسيم محاولة إجرائية وصفية خالصة لضبط التداخل، تحاول أن لا تنزاح إلى إطلاق حكم قيمة، إن اشتغال فوكو في الجوانب المتعددة والمتنوعة في الجنون، الجريمة، الجنس، إنما كانت موحدة بإطار من الوحدة الإشكالية. وتتمثل محاولة فوكو تتبع تحولات الحقيقة في تلك الجوانب ساعياً جهده إلى إعطائها نوع من التحقيب الذي يخضع لنسق من المعرفة خلال فترة من الفترات، ومبيناً إن مجمل تلك الجوانب (الجنون، الجريمة، الجنس) إنما كانت تشكل خطاباً معرفياً من نوع ما وخاضعة لخطاب سلطة تمارس عليها وبإشكال مختلفة<sup>(32)</sup>.

وتنوزع تلك المحاور على ثلاثة مباحث كما يأتي:-

1. محور الجنون أو اشكلة الجنون بحسب فوكو "كانت المسألة المطروحة في كتاب (تاريخ الجنون) هي معرفة كيف ولماذا تمت اشكلة الجنون، في لحظة معينة، عبر ممارسة مؤسسية معينة وعبر جهاز معرفة معين"<sup>(33)</sup>.

2. محور السلطة، أو أشكلة النظام العقابي، "إن الأمر في كتاب (المراقبة والمعاقبة) كان يتعلق بتحليل التغيرات التي عرفتتها عملية أشكلة العلاقات القائمة بين الانحراف والعقاب من خلال الممارسات الجزائية والمؤسسات السجنية في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر"<sup>(34)</sup>.

---

(32) ينظر: أدبث كروزويل، عصر البنيوية، ص209

(33) ميشيل فوكو: هم الحقيقة، (مختارات): حاوره، فرانسوا ايوالد، ص104.

(34) المصدر نفسه: ص104.

3. محور الجنس، أشكلة النشاط الجنسي، "انطلقت من المشكلة التي يمكن للسلوك الجنسي أن يطرحها على الأفراد بالذات، إن التساؤل هو كيف نحكم أنفسنا بأنفسنا، هنا أحاول إظهار كيف إن التحكم في الذات يندرج ضمن ممارسة للتحكم في الآخرين؟"<sup>(35)</sup>.

هكذا يسلك فوكو مسالك تقع خارج الفلسفة بحلتها التقليدية، لحملها على طرح أسئلة كانت تبدو غريبة عنها، وهذا ما صنعه في تاريخ الجنون، والمراقبة والمعاقبة، وتاريخ الجنسية.

إن الفلسفة وفق هذا الفهم تتحول إلى نوع من منهجية للأشكلة، تشكل حولها مجموعات لم تكن موجودة قبلها في النقطة الأولى<sup>(36)</sup>.

## المبحث الثاني

### الجنون في خطاب السلطة والمعرفة

#### 1 - أشكلة الجنون.

من الممكن الإشارة إلى مدى حضور الجنون في تاريخ الفلسفة من خلال الاستشهاد بذكر قائمة طويلة من الفلاسفة الذين كانوا على خط تماس مع الجنون، من جان جاك روسو ومارتن لوتر وبليز باسكال وفرانسيس بيكن، إلى شوبنهاور، ونيتشة، هذا الأخير، الذي آمن أن طريق المرء الحقيقي هو طريق الجنون، ولا يكتسب الإنسان هويته الحقيقية إلا بفقدان هويته<sup>(37)</sup>، وربما انتهاء مع لوي التوسير، وهذا سيتطلب الإشارة إلى عدة نقاط مهمة، النقطة الأولى تتعلق بوجود رابط ومنفذ للولوج إلى مفهوم الجنون من خلال مقارنته بالعقرية، التي تمثل مرحلة إبداع متعالية للعقل، إن أعظم الرجال المبدعين والعباقرة سواء في الفلسفة أو الشعر أو الفن كلهم من ذوي المزاج المكتئب أو الجنون الصامت، والاتصال بين الجنون

(35) ميشيل فوكو: هم الحقيقة، (مختارات): حاوره فرانسوا ابوالد، ص105.

(36) ينظر: د. السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة عند ميشيل فوكو، ص88.

(37) ينظر: محمد علي الكردي، قضايا ووجوه فلسفية، ص101.

والعبقرية يؤيده لنا التاريخ القريب أو البعيد للفلسفة، فهو حافل بكثير من النماذج<sup>(38)</sup>، هذه النقطة تسلط لنا الضوء على حضور الجنون في تاريخ الفلسفة من جهة، كما تبين لنا من جهة أخرى، تقاطع طريقة فوكو في التعامل مع الجنون، كما سنرى لاحقاً، بالقياس إلى الطرق التقليدية، سواء في إطار الدراسات الفلسفية وهي قليلة ونادرة، أو على صعيد الدراسات النفسية وهي لا تقع في نطاق اهتمامنا، النقطة الأخرى، تتعلق بالطابع الشخصي لـ فوكو، حيث نعتقد أن للأزمة النفسية التي كان يعانيها، هذا الأخير، دور أساسي في إخراج كتاب (تاريخ الجنون)، لقد كان فيلسوفنا مهدداً بالجنون، ولربما كان الهاجس النفسي والصراع الذي كان يعانيه فوكو، أسباب دفعت بوعيه إلى ضرورة إخراج هذا الصراع ونقله إلى الخارج، انه وبالاستعانة بأدوات التحليل النفسي، نوع من التحويل أو التسامي لموضوعة سلبية للأننا إلى فعل وعمل إبداعي ذو مقبولة اجتماعية. فقد قضى ميشيل فوكو سنوات عصيبة بـ (مدرسة المعلمين العليا) إذ انه لم يكن شاباً سوياً أو لين العريكة، حتى تسهل معاشرته، أو الاختلاط معه من قبل اقرانه، بسبب شذوذه الجنسي، ويعتقد بعض المحللين أن لفكرة شذوذه تلك كانت الدافع الأساسي له نحو تعميق الدراسات النفسية والاهتمام بأخلاقيات الذات، والتي كانت رسالته عن (تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي) ثمرتها المبكرة<sup>(39)</sup>، ونحن نضيف حتى دراسته (تاريخ الجنسانية)، خاضعة لأسباب تتعلق بشذوذه الجنسي، ربما هي محاولة من فوكو لفهم حقيقة ذاته، قبل فهم تحولات الذات الغربية (المسكوت عنها، وربما الشاذة ايضاً) التي طاردها وتابعتها في كتاباته.

يتتبع فوكو الجنون انطلاقاً من العصور الوسطى وعصور النهضة ثم العصر الكلاسيكي والعصر الحديث، وهو إذ يتابع مفهوم الجنون إنما يقوم بعمل المنقب في الآثار التي تقع تحت يديه، وفي حالة فوكو، فانه يتعامل مع الوثيقة التاريخية التي يتوفر عليها بطريقة وصفية يكتفي بإزالة الغبار عنها،

(38) ينظر: ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، ب.ت. ص 431.

(39) ينظر: محمد علي الكردي، وجوه وقضايا فلسفية، ص 49-50.

وإعادة قراءتها بطريقة تنأى عن إصدار الأحكام، ألا انه وفي أكثر من مناسبة كان ميالاً إلى إصدار حكم بطريقة أو أخرى، أي أن الوصف وإن كان حاضراً بقوة في أعماله، إلا انه ليس وصفاً خالصاً، إذ نراه يطلق الأحكام عن طريق إثارة التساؤلات، التي تمثل الإجابة عنها حكماً واضحاً، وبغض النظر عن تلك ربما المؤاخذه على فوكو، إلا أن ذلك لا يقلل من قدر هذا الفيلسوف، ولكي نقدم إطاراً عاماً لملامح الجنون في اركيولوجيا فوكو، لا بأس أن نشير إشارة سريعة إلى الاقترانات التي عقدها فوكو مع الجنون عبر تلك العصور التي ثبتها فوكو في كتابه المشار إليه، وذلك قبل أن نحدد المفصل الأساسي لاشتغال فوكو حول مفهوم الجنون.

## 2 - الجنون والرذيلة.

يقرن فوكو الجنون بعدة اقترانات، ففي العصر الوسيط يقترن الجنون بالرذائل "لقد حددت القرون الوسطى للجنون موقعا ضمن تراتبية الرذائل. فقد كان شائعا مع بداية القرن الثالث عشر أن نرى في باريس إن الجنون كان جزءا من تلك الفرق ومن دزينة الثنائيات التي تتقاسم النفس البشرية: الإيمان - الوثنية، الطهارة - الفسق، الحذر - الجنون، الطاعة - التمرد"<sup>(40)</sup> كما يقترن بالخوارق، "شاع اعتقاد في العصر الوسيط، مفاده أن الجنون روح شريرة سكنت جسد المريض"<sup>(41)</sup>، ألا أن هذا الاقتران سيبدو أكثر وضوحا في عصر النهضة، منه في العصر الوسيط، كما هو الحال في (سفينة الحمقى\*) في محاولة لإظهار التشاؤم الذي ساد في عصر

---

(40) ميشيل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة، سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص44.

(41) هاشم صالح: فيلسوف القاعة الثامنة، مجلة الكرمل، العدد ص36.

(\*) سفينة الحمقى: يفتح فوكو كتابه (تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي)، تحت عنوان (سفينة الحمقى)، وتحديدًا في الصفحة رقم 23، والسفينة واقعة وحقيقة تاريخية من ناحية إن بعض الدول كانت تتخلص من المجرمين بطريقة وضعهم على متن السفينة والإبحار بهم إلى أماكن بعيدة عن المدن الرئيسية، وبذلك يتخلصون منهم، بهذه الطريقة طريقة النفي خاصة في عصر النهضة والفترة التي أعقبتها، ومن ناحية أخرى فإن للسفينة وظيفة إيحائية تسلفت إلى الثقافة الغربية، وتم التعبير عنها من خلال قصائد الشعراء، إنها تعبير عن حاجة المخيال الإنساني، الذي افتتن =

النهضة قبالة ظاهرة الجنون، المخيفة والمقلقة، "لقد ظهر موضوع جديد في الحقل المخيالي لعصر النهضة سرعان ما سيحتل موقعا متميزا داخله، يتعلق الأمر بسفينة الحمقى، سفينة غريبة جانحة تنساب في الانهار الهادئة"<sup>(42)</sup> ولكن إلى أي شيء عسا لها أن ترمز تلك السفينة، إنها "ترمز إلى القلق الذي اجتاحت فجأة الثقافة الغربية في نهاية القرون الوسطى فقد أصبح المجنون والجنون شخصيتان عظيمتان بفعل غموضهما، تهديد وسخرية، سخرية لاذعة من العالم ومن تفاهة الرجال وضعفهم"<sup>(43)</sup>.

### 3 - الجنون والموت

ثم يقرن الجنون بالموت، في عصر النهضة، "لقد ظلت ثيمة الموت سائدة حتى النصف الثاني من القرن الخامس عشر، وربما ابعد من ذلك، إن ما يحكم الوجود الإنساني هو هذه النهاية التي لا يستطيع احد فكاك منها لقد حلت سخرية الجنون محل الموت وجديته ومن ضرورة اختصار الإنسان في لا شيء، إن الجنون هو الحضور المسبق للموت، ألا انه يعد أيضا شكلها المهزوم، شكلا يتجنب كل العلاقات اليومية التي تشير إلى قوة حضوره"<sup>(44)</sup> ألا أن هذا التحول والاقتران بين الموت والجنون لا يمثل قطعة داخل فضاء العصور الوسطى وعصور النهضة وإنما مجرد انحراف في ذات الدائرة القلقة لتلك العصور "إن حلول ثيمة الجنون محل ثيمة الموت لا يشكل قطعة بل يشكل انحرافاً داخل نفس القلق، فالأمر يتعلق أيضا بعدمية الوجود، ألا أن هذا العدم لم يعد ينظر إليه باعتباره حدا خارجيا ونهائيا، تهديدا وإقصاء في الوقت ذاته. إنه يختبر من الداخل كما لو انه

---

= بعالم الجنون الغريب، فبدأ صياغة حكايات كثيرة، وكانت السفينة تعبير عن القلق، من هذا العالم الغريب، حيث يوضع المجانين في سفينة وتنطلق بهم في البحار والمحيطات بحثا عن عقولهم التي فقدوها. ينظر: سعيد بنكراد، مقدمة ترجمة كتاب، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ص12.

(42) ميشيل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ص29.

(43) المصدر نفسه، ص34.

(44) المصدر نفسه، ص37.

الشكل المتصل والدائم للوجود، وبينما كان جنون الإنسان هو ألا يرى سوى حدود الموت وهي تقترب، فقد تغير الأمر، لقد أصبح العقل يكمن في التنديد بالجنون في كل مكان، وفي تنبيه الناس على أنهم ليسوا شيئاً آخر سوى أموات<sup>(45)</sup>.

إذا يمثل الجنون الوجه الآخر المسبق للموت، انه مقدمة للدخول في غياهب العدم المطلق، والعلاقة بينهما، الجنون والموت، هي أن الجنون يمثل قناع عبثي، والموت ربما عبارة عن جثة هامدة، وبتعبير فوكو "إننا ننتقل من القناع العبثي إلى الجثة، ألا أن ما يوجد في ضحك المجنون هو انه يضحك مسبقاً من ضحك الموت"<sup>(46)</sup>.

لذا يتجاوز الجنون بحسب فوكو، حالة كونه موتاً مؤجلاً، ليصبح موضع النقد الدائم والعلني من العقل (يمثل العقل هنا مجمل المؤسسات الحكومية داخل بنية المجتمع، بل والعقل الجمعي برمته في تلك الحقبة)، حيث يظهر العقل، كعقل من خلال العدا للجنون والتنديد والتشهير به، باعتباره سلب للحياة، فالمجنون في نهاية المطاف لا يعني سوى موت وسخرية وعبث، يسر باتجاه معاكس تماماً للحياة، والانضباط، والعقل، والسؤال الذي نود طرحه الان، ما هي الطريقة المثلى للتعامل مع ظاهرة الجنون، في تلك الحقبة؟ الحقبة التي تميزت بسيطرة سلطة لاهوتية متنفذة، لا تؤمن بالعلم، الذي لم يولد بعد، يبدو من الواضح أن فوكو كان منشغلاً بالتوصيف في محاولة كشف تطور آليات التعامل مع ظاهرة الجنون عبر التاريخ، ليبين لنا أن هنالك وجه آخر مغيب في الحضارة الغربية، تم التغاضي عنه، لكنه لا يبين لنا أو يقدم طريقة أخرى بديلة، للتعامل مع هذه الظاهرة، في الوقت الذي لا يبرر، أي من أسباب اقترانات الجنون، ولكن مما لا شك فيه، فانه يوضح أن هنالك آليات واضحة للسلطة وللمعرفة، تشكل خطاب محدد للجنون، في كل حقبة من الحقب، ويدخلنا في عدمية واضحة لا لبس فيها ولا غموض.

(45) ميشيل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ص 37-38.

(46) المصدر نفسه، ص 37.

#### 4 - الجنون والحكمة

ثم يرتبط الجنون بالحكمة، كما جاءت في تعليقات الشاعر الفرنسي برانت (1458-1521م)، الذي يوعز فوكو الفضل إليه في إزالة اللبس والغموض عن ظاهرة الجنون من خلال اعتباره أنَّ سفينة الحمقى كانت تقل في الحقيقة "السكارى والشريين والبخلاء والمنحرفين"<sup>(47)</sup>، وهو إلى جانب الكاتب ذي النزعة الإنسانية ايرازم (1469-1536) صاحب كتاب (مديح الجنون)، قد اعتبروا إن الجنون حكمة، وهذا ما يقرره فوكو حين يدخل العقل طرفا ثالثا في معادلة الجنون المحيرة، كما كان له دوره في علاقة الجنون بالموت من قبل، "إن عقل الإنسان في علاقته بالحكمة ليس سوى جنون"<sup>(48)</sup>، بل إن ايرازم اعتبر الجنون حالة إنسانية تتصف بالحكمة وهذا ما يقرأه فوكو لدى هذا الكاتب قائلاً: "إن الجنون لا يترصد بالإنسان من كل جانب، انه متضمن فيه، بل هو الرابط الدقيق الذي يربط الإنسان بنفسه، وفي واقع الأمر ليس هناك سوى حالات جنون- إشكال إنسانية للجنون"<sup>(49)</sup>.

#### 5 - الجنون والعقل

يجيء العصر الكلاسيكي ليقدم فوكو من خلاله فهما جديدا ومغايرا، وربما محيرا لمفهوم الجنون، ويلخصه فوكو في نقطتين أساسيتين، ألا إنهما ينطلقان من مناقشته لمواطنه الفيلسوف رنيه ديكارت، إذ يؤرخ فوكو لهذا العصر، بظهور اللحظة الديكارتية، حيث أغلق ديكارت مرحلة العصور الوسطى وعصور النهضة، التي كانت تسمح إلى حد ما، بنوع من التعايش بين خطاب المجنون وخطاب العاقل<sup>(50)</sup>.

---

(47) ميشيل فوكو: الجنون في العصر الكلاسيكي: ص 39- 45- 46.

(48) المصدر نفسه: ص 54.

(49) المصدر نفسه: ص 46.

(50) ينظر: هاشم صالح: فيلسوف القاعة الثامنة، ص 20. وينظر: وسام سعادة، المناظرة الديكارتية حول الجنون وتاريخ الجنون، مجلة العرب والفكر العالمي، تحرير مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، 2006، العدد 134-135، ص 78.



نلاحظ أن فوكو يركز وعلى طول الخط، حول مسألة أساسية مفادها، إن التعامل مع الجنون كان يخضع لاعتبارات عملية تحكمها طبيعة الخطاب المعرفي والسلطوي اللذان يسودان في حقبة من الحقب، خطاب المعرفة الذي يتحالف مع السلطة، ويدخل في لعبة الثنائية التي يتتبعها فوكو بين المعرفي والسلطوي، المعرفي الذي يتظاهر بصيغ تبدو إنها معرفية ولكنها تمارس دورا سلطويا في الواقع، أو السلطوي الذي يمارس سلطته من خلال المعرفي.

إن الغموض الذي أحاط بظاهرة الجنون والذي أدى إلى أن جعل منه ميداناً واسعاً لشتى أنواع الإكراه قد اقترنت به الكثير من المفاهيم لتعطي دلالات مختلفة تتنوع طبقاً لمقتضيات البنى الفكرية للشعوب عبر العصور، والذي افرز بدوره علاقات حتمية بين الجنون ومفاهيم تم ابتكارها من أجل احتوائه<sup>(51)</sup>، انه البحث الدؤوب الذي سار على أثره فوكو منتقلاً من عصر إلى آخر، ومن مفهوم إلى آخر، من الجنون إلى النظام العقابي إلى الجنس، مفاهيم لم يسبقه إليها احد من قبل، ليبين هشاشة القاعدة التي يدعي العقل الغربي انه تأسس عليها ومن خلالها.

لقد سعى فوكو وعن طريق الوثائق الى اظهار، كيف أنَّ تحديد الجنون بين صفوة المجتمع أمر يعتمد على تركيب هذه الصفوة نفسها من ناحية، وعلى حاجة المجتمع إلى المنبوذين من ناحية أخرى، فالمجتمعات كما يعتقد فوكو، تحتاج إلى وجود المنبوذين، لأنَّ ما تقوم به هذه المجتمعات من عمليات إقصاء لهؤلاء المنبوذين، إنما هو فعل يعزز شعور الأفراد غير المنبوذين بالاندماج في المجتمع<sup>(52)</sup>.

إذاً يمثل كتاب تاريخ الجنون بداية منحى جديد يتجاوز الوصف التاريخي من خلال مفاهيم كانت لفترة طويلة هامشية وغير مفكر فيها، محاولاً الكشف عن نظامها المعرفي الداخلي، والسلطة التي تمارس عليها

---

(51) ينظر جييجيكه ابراهيمي: حفريات الإكراه في فلسفة ميشيل فوكو، منشورات الاختلاف، دار الامان الرباط، ط1، ص15.

(52) ينظر: ادبث كروزويل، عصر البنيوية، ص213.

ليبين زيف القوانين التي سادت في الماضي وتركت ظلاً كثيفاً على الحاضر والمستقبل، لقد حاول فوكو من خلال هذا الكتاب تشريح مؤسسة العزل ليفكك العلائق العامة والخاصة التي تحكم تلك المؤسسة<sup>(53)</sup>، وبالتالي محاولة الوقوف على حقيقة مفهوم الجنون الذي يمثل الوجه الآخر للحضارة والثقافة الغربية، تاريخ الذات الغربية التي طالما أحاطها الصمت ويلفها الغموض وطقوس من السرية، لذا لجأ فوكو إلى مسائلة تلك الذات محاولاً استنطاقها من الجانب السلبي المنفي، الذي يمثل نقيض العقل، ولقد تمكن، كما نعتقد، من فضح المسكوت عنه في تلك الحضارة من خلال فتح مغاليق الأرشيف والوثيقة التي أحاطها الغموض طوال عدة قرون.

"إن دراسة فوكو في هذا الكتاب هي محاولة لدراسة الوجه الآخر المرفوض والسالب للغرب"<sup>(54)</sup> أو إن الجنون يمثل مقلوب العقل الغربي ووجهه الآخر<sup>(55)</sup>.

والحقيقة أنَّ المفصل الأساسي لمناقشة فوكو للجنون من خلال تجربته الاركيولوجية، إنما تتمثل في كونه قد طرح مشكلة العقل في الصميم، وبالتالي مشكلة الجنون، الذي يحيط العقل من كل جانب، بل ويختلط به أحياناً ويشكل جزءاً لا يتجزأ منه، لقد كان السؤال الذي سيطر على فوكو حتى الهوس يقول: هل هناك حدود فاصلة ونهائية بين الجنون والعقل أم إن الجنون من جنس العقل والعقل من جنس الجنون<sup>(56)</sup>؟ "أين سيقع الجنون إن لم يكن داخل العقل ذاته باعتباره شكلاً أو مصدراً من مصادره"<sup>(57)</sup> - يتساءل فوكو - ثم يضيف قائلاً: "إن التشابه بالتأكيد يميز بين أشكال العقل

---

(53) ينظر: سالم يفوت، مفهوم السلطة عند ميشيل فوكو، مجلة آفاق عربية، السنة الثالثة عشرة، كانون الأول، 1988، ص 63-64.

(54) ينظر: هاشم صالح، فيلسوف القاعة الثامنة، مجلة الكرمل، العدد 12، 1984، ص 18.

(55) ينظر: فرانسوا دوس، عالم فوكو الفيلسوف الملتزم، أو رجل اختراق الحدود، مجلة المنار، العدد (2)، ب.ت، ص 147.

(56) ينظر: هاشم صالح: فيلسوف القاعة الثامنة، ص 17.

(57) ميشيل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ص 55-56.

وأشكال الجنون، انه تشابه مقلق أيضاً، فكيف يمكن التمييز داخل فعل بالغ الحكمة قام به مجنون، وبين أبشع أشكال الجنون الصادرة عن رجل ينظر إليه عادة انه حكيم وسوي؟ إن الحكمة والجنون متجاوران<sup>(58)</sup> لقد اكتشف فوكو إن للجنون تاريخاً، وانه ليس مقولة متعالية تقع فوق التاريخ والمجتمع، وإنما هي داخل المجتمع، كما اكتشف إن المؤسسة الطبية ليست طبية تماماً، وإنها متواطئة بشكل أو بآخر مع مؤسسات القمع الأخرى في المجتمع ومع الطبقة البرجوازية المهيمنة<sup>(59)</sup>.

لقد تأثر فوكو تأثراً عميقاً بأزمة العقل الغربي وركز اهتمامه على ذلك الصدع الذي يعاني منه الغرب ضمن تاريخه وذلك عن طريق دراسة المرض العقلي الذي شكل الحد الفاصل بين الشخص السوي والشخص المريض الايجابي والسلبي<sup>(60)</sup>، تلك التفرقة الممنهجة من قبل السلطوي والمعرفي، والتي كانت تعمل في كل حقبة حسب متطلبات المرحلة، بالطبع أن هذا القول لا يعني إن النظام المعرفي والسلطوي يمثلان نوعاً من الفهم المتعالي والذي يقع خارج التاريخ، وإنما المقصود أن لكل مرحلة نظامها المعرفي المحدد في حدود تلك الحقبة، وهو لا يستطيع أن ينتج أفضل مما أنتجه من أدوات معرفية وإجراءات سلطوية، تلك الأدوات والإجراءات ليس بالضرورة أن تكون بريئة، فالنظرة الطبية للجنون، وحين تحولها من النظر إلى المجنون كونه شخصاً ممسوساً إلى شخص مريض بالمعنى العيادي، هذا التحول الذي فرض تحولاً في آليات التعامل مع المجنون، يجب النظر إليه من زاويتين، الأولى انه تحول يشير إلى حدوث قطيعة في التعامل مع مفهوم الجنون تختلف عن المرحلة التي سبقتها، إن هذا التعامل ليس تعاملاً طبيّاً بريئاً، وإنما فرضته طبيعة النظام المعرفي الجديد في شكله ومضمونه وطبيعة وشكل العلاقة مع السلطة.

فإذا سلمنا بان المفصل الأساسي في تاريخ الجنون هو البحث في

(58) المصدر نفسه: ص55-56.

(59) ينظر: هاشم صالح، فيلسوف القاعة الثامنة، ص18.

(60) ينظر: فرانسوا دوس، عالم فوكو، ص149.

طبيعة وشكل العلاقة بين الجنون والعقل، فذلك يعود لاعتبارين اثنين، الاعتبار الأول: إن مقارنة فوكو بين الجنون والعقل تمثل نوعاً من النقد لمجمل العقل الغربي، وبالتالي لمشروع الحداثة، التي ارتكزت على تمجيد العقل والإعلاء من شأنه، واعتباره مركزاً تقاس عن طريقه كل الأشياء الأخرى، بالطبع فإن هذا النقد لا يحيط من قيمة النتائج الايجابية لهذا العقل، ولكنه يهدف إلى إيضاح أسطورة بل خرافة التعالي التي تم إضفاءها على العقل، من خلال إسقاط هالة التأليه التي تحيطه من جميع جوانبه، والتي هي نتيجة ربما لتلك النتائج من تقدم وتمدن والإعلاء من شأن الإنسان المسلوب الإرادة، الاعتبار الثاني: إن مناقشة فوكو لطبيعة العلاقة بين العقل والجنون، انطلقت من مسلمة آمن بها ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة ورائد العقلانية الغربية، تفيد بإقصاء الجنون بالإطلاق من ساحة المعرفي والعقلاني، فهي مناقشة وسجال بين تيارين واتجاهين ربما الحداثة وما بعدها.

## 6 - نقد فوكو لـ ديكارت\*

ينطلق العصر الكلاسيكي بحسب فوكو، مع بداية اللحظة الديكارتية، إذ يأتي العصر الكلاسيكي ليسكت الجنون بقوة غريبة<sup>(61)</sup>، "وها هو ديكارت يصنف الجنون، ضمن رحلة الشك عنده، إلى جانب الحلم وكل إشكال الخطأ"<sup>(62)</sup>. من المعروف أن ديكارت استخدم الشك منهجاً

---

(\*) تجدر الإشارة في هذا المقام الى حقيقة تاريخية، وهي ان فوكو لم يكن اول من توقف عند العلاقة بين العقل والجنون في تأملات ديكارت، اذ سبقه الى ذلك جاك لاكان الذي حرص على الافادة من التمييز الديكارتى بين الجنون واشكال الضلال الحسية الاخرى، إلا ان غرض لاكان هو محاولة فك الارتباط بين معالجة الجنون، وبين مرجعية الطب العصبي، ولكن ما فات لاكان هو قلة اعتناء من قبل ديكارت في تأملاته بظاهرة الجنون، وفي اطار علاقته بالعقل، وهنا يبرز فوكو وتبرز عبقرته في النقاط التمييز الديكارتى واعتباره تحريراً للقسم المطلق والقطعية الحاسمة بين العقل من جهة والجنون من جهة اخرى. ينظر: وسام سعادة، المناظرة الديكارتية حول الجنون وتاريخ الجنون، مجلة العرب والفكر العالمي، تحرير مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، 2006، العدد 134-135، ص 79-80.

(61) ينظر: ميشيل فوكو: تاريخ الجنون، ص 67.

(62) المصدر نفسه: ص 67.

للوصول إلى الحقيقة، ومن خلال هذا المنهج التقى بالحلم والخطأ والوهم، والتقى الجنون، وقد اعترف بأنه كذات مفكرة، قد يحلم وقد يتوهم وقد تخطيء حواسه في الأشياء البعيدة مثلاً، ولكنه نفي نفيًا قاطعاً احتمالية الجنون، فهو لا يمكن أن يكون مجنوناً ولو للحظة واحدة من الزمن، لسبب بسيط، لكونه ذات مفكرة<sup>(63)</sup>، يقول فوكو على لسان حال ديكرت "لأنني (أنا) الذي يفكر لا يمكنني أن أكون مجنوناً، (إذا والكلام لـ فوكو، سترتب أن يكون) هناك، ضمن اقتصاد الشك، اختلال بين الجنون من جهة، والحلم والخطأ من جهة ثانية. إن موقعهما من الحقيقة ومن الذي يبحث عنها مختلف. فبالإمكان التغلب على الأوهام والتخيلات داخل بنية الحقيقة ذاتها. ألا إن الجنون مقصي عند الذات التي تشك، كما سيكون من المستحيل ألا تفكر هذه الذات أو تكون منعدمة الوجود"<sup>(64)</sup>، ووفقاً هذا الإقرار والاستنتاج الفلسفي لديكرت، سينبني قرار فلسفي نتائج غاية في الخطورة، ذلك انه وفي حالة نفي المجنون على مستوى النظر الفلسفي، نفي على مستوى الواقعي والعملي، أي نفي على المستوى المؤسساتي والاجتماعي<sup>(65)</sup>. "فان المنهج الديكرتي في الشك هو بالفعل استبعاد كبير للجنون"<sup>(66)</sup>، ولكن أتى للعقل أن يثبت وجوده، ويعلن تمايزه الا من خلال وجود الجنون! "إن حقيقة الجنون أن يكون موقعه داخل العقل، أن يكون إحدى صوره، أن يكون قوة وحاجة آنية لإثبات وجوده"<sup>(67)</sup>.

## 7 - نقد مؤسسة العزل

من ثم ستظهر نتائج على ارض الواقع في إطار التعامل مع الجنون، هي نتيجة للاستبعاد والإقصاء التي أحدثها المنهج الديكرتي، من أهمها ضرورة عزل هذه الظاهرة، بكل تمثلاتها الواقعية عن المجتمع والأفراد

(63) ينظر: هاشم صالح، فيلسوف القاعة الثامنة، ص 20.

(64) ميشيل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ص 68.

(65) ينظر: هاشم صالح، فيلسوف القاعة الثامنة، ص 20.

(66) ميشيل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ص 263.

(67) ميشيل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ص 57.

الاسوياء، وبحسب النظام المعرفي والسلطوي، "هكذا ما إن ترك الجنون أرضية العقل حتى أصبح شكلا مختلفا وسلبياً. لقد أصبح موضع الحز القاطع الذي يفصل عالم العقل عن عالم اللاعقل، إن الجنون الذي يمثل عالم اللا معنى ينبغي أن يتلاشى ويمحى لصالح انتشار الفكر العقلاني. هنا استبعد الجنون وسجن في مصحات الحجز"<sup>(68)</sup> وهذا ما سنوضحه في الصفحات القادمة.

هنالك واقعة تشكل بالنسبة لـ فوكو حدثا بالغ الأهمية وهو تشييد المستشفى والمرسوم الخاص بإنشائها في باريس في العام 1656م، "علينا أن نسجل بداية واقعة بالغة الدلالة: المستشفى العام ليس مؤسسة طبية، بل هو بنية شبه قانونية، ما يشبه الكيان الإداري الذي، بالإضافة إلى سلطاته المعترف بها خارج المحاكم، يقرر ويحكم وينفذ، لقد كان المستشفى العام سلطة غريبة أقامها الملك بين الشرطة والقضاء، فقد كان يتمتع بسيادة مطلقة وأحكام بدون استئناف وحق في تنفيذ الأحكام لا يمكن لأي أحد أن يشكك فيها: انه الأداة الأخرى للقمع"<sup>(69)</sup>، إنها إستراتيجية ابتكرها العقل الكلاسيكي بكل حمولاته وكل مظاهره السياسية والاقتصادية والمعرفية لمواجهة الجنون الذي يشكل تهديداً واضحاً لوجوده، أو هو الوجه الآخر لهذا العقل، ولكي نكون أكثر دقة، لا بد أن نوضح طبيعة أسباب هذه الإستراتيجية، هذه الطفرة الغريبة في إطار التعامل مع الجنون.

يقدم فوكو سببا اقتصاديا لهذا التحول، "إجمالا تأخذ هذه المؤسسة (يقصد فوكو بالمؤسسة المستشفى باعتبارها مؤسسة عزل) على عاتقها منع التسول والعطالة باعتبارهما مصدرا لكل تسيب، والواقع إن هذا الأمر كان آخر الإجراءات التي اتخذت منذ عصر النهضة للقضاء على البطالة، أو على الأقل القضاء على التسول"<sup>(70)</sup> ثم يضيف في مكان آخر بصورة أكثر وضوحا قائلا: "إن هذه الحشود المتشابهة هي الهدف من المرسوم الصادر

---

(68) فرانسوا دوس: عالم فوكو: ص175.

(69) ميشيل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ص71-72.

(70) المصدر نفسه، ص86.

سنة 1656، حشود تتكون من جمهور بلا مورد ولا روابط اجتماعية، طبقة وجدت نفسها مهملة، أو أصبحت تائهة جراء التطورات الاقتصادية الجديدة، لقد كان للحجز معنى واحد في أوروبا قاطبة، على الأقل في أصوله الأولى، لقد كان جواباً قدمه القرن السابع عشر عن أزمة اقتصادية عمت العالم الغربي برمته: انخفاض الأجور وتفشي البطالة، وندرة السيولة<sup>(71)</sup>.

من الواضح أن فوكو يصل إلى منطقة تتبدى فيها الطبيعة الإجرائية لمنهجيته، حيث نتلمس من خلال النص أعلاه، جانباً اقتصادياً، يتمثل من خلاله الماركسية ومستعينا بأدواتها، في معرض نقده للبرجوازية كطبقة صاعدة آنذاك، "إلا إن الحجز سيتخذ في فترات الأزمة، معنى آخر فبالإضافة إلى وظيفته القمعية، أصبح يقوم بوظيفة أخرى. فلم يعد الأمر يتعلق باعتقال من لا عمل لهم، وإنما بإعطاء عمل للذين اعتقلوا والدفع بهم إلى الإسهام في خلق رفاهية الجميع. إن البديل واضح وصريح: يد عاملة رخيصة في زمن كان العمل تاماً والرواتب عالية، والعمل في زمن البطالة على استيعاب العاطلين، وحماية المجتمع من القلاقل وحوادث الشغب"<sup>(72)</sup>.

هنا لا بأس أن نشير تساؤلاً حول هذا الموقف التوصيفي لـ فوكو من ظاهرة المستشفى والمرسوم الخاص بإنشائها، بل ولمجمل التشخيصات التي يقدمها فوكو في إطار موقفه من الجنون، ما هو الطريق الأمثل للتعامل مع الجنون، المجنون؟ سواء في العصر الوسيط أو عصر النهضة، أو العصور الكلاسيكية.

كانت هنالك بنى محددة تفرض صيغة من التعامل اللاعقلاني مع الجنون، وظهرت بنية أخرى، فرضت نوعاً من التداخل بين الحكمة والجنون، ثم يأتي ديكارت، ويعلن الفصل التام بين العقل والجنون، لتولد مصحات الحجز من رحم تلك البنية العقلانية، التي وضع أسسها فيلسوف

(71) ميشيل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ص 88.

(72) المصدر نفسه، ص 90.

العقلانية ديكرت، كل تلك البنى كانت تسير وفق آليات سلطوية ورهانات معرفية، وفق منطق الانقطاعات التي تؤسس لنموذج جديد من التساؤل، وطريقة مغايرة للتعامل مع ظاهرة الجنون، إنها بمثابة استراتيجيات تهدف إلى تحقيق نوع من التوازن في إطار التعامل مع الظواهر في العالم الطبيعي والإنساني، السؤال وبصيغة أخرى أكثر تحديداً، ما هي الطريقة التي يريتها فوكو مناسبة للتعامل مع الجنون؟ الجواب: إنَّ فوكو وإن كان لا يقدم إجابة واضحة، كونه يعطينا توصيفات موضوعية وفق منهجية يدعي أنَّها تختص بالتوصيف، إلَّا أنَّها تميل إلى فرض نوع من الحكم المضمّر وغير الصريح، انه الموقف الرافض للصّور والبنى العقلانية، دون أن يعطينا بدائل مقبولة وموضوعية، وهي صفة للعدمية السلبية، التي تمارس النقد دون الاهتمام بالنتائج التي تترتب على هذا التفكيك وهوس التحليل الذي لا يدع صغيرة ولا شاردة أو واردة إلَّا وأخضعها للمسائلة والنقد والتشكيك.

### المبحث الثالث

## العقاب في خطاب السلطة والمعرفة

### 1 - أشكّلة النظام العقابي

قبل الشروع في إيضاح آليات العمل التي اتبعتها فوكو، لا بأس أن نثبت ملاحظة منهجية مهمة، وتتضمن شقين اثنين، الشق الأول: يتعلق بالتقسيم الثلاثي للمفردات والمفاهيم الأساسية التي يتناولها هذا الكتاب، (المراقبة والمعاقبة)\*، وهي، التعذيب، العقاب (السجن)، الانضباط، ومن

---

(\*) تجدر الإشارة إلى أن هذا التقسيم الثلاثي حاضر لدى فوكو في مجمل كتاباته، ففي (تاريخ الجنون) ينتقي فوكو ثلاثة عصور هي العصر الوسيط وعصر النهضة، والعصر الكلاسيكي، ليتابع وينقب عن الجنون في أعماقها، وفي (الكلمات والأشياء) نجد هذا التقسيم حاضراً بوضوح، من خلال تقسيمه تاريخ الأنظمة المعرفية في الثقافة الغربية إلى، ثلاثة ابستميات، هي ابستمية التشابه، وابستمية التمثل، وابستمية التاريخ، ثم وفي الجزء الأخير من الكتاب المذكور يحدد ثلاثة علوم أساسية ترتبط بظهور الإنسان الذي أعلن موته في نهاية المطاف وهي، البايولوجيا (الإنسان في بعده الفسلجي)، الاقتصاد (الإنسان بعده كائن اقتصادي)، اللغة (الإنسان بعده =



خلال تلك المفردات يتتبع فوكو نمط تحولات السلطة، الشق الثاني: ويرتبط ويتداخل مع مفردات ومفاهيم الشق الأول بصورة غير قابلة للفصل، نقصد مادة تلك المفردات أو فلنقل موضوعها، أي الجسد، باعتباره الحيز أو المكان الذي يقع عليه فعل التعذيب والعقاب والانضباط، وبالتالي تظهر من خلاله الممارسات السلطوية، أو الجسد باعتباره مرآة عاكسة لوجه السلطة وممارساتها.

رأينا مع تاريخ الجنون، كيف تعاملت الحضارة الغربية مع الجنون عبر تحولاتها التاريخية، تلك التحولات التي كانت خاضعة لمقتضيات كل مرحلة، والتي كانت تخضع فيه لخطاب محدد وفضاء معرفي يحكم آليات هذا الخطاب، لقد رأينا كيف إن نمط التحولات واختلاف آليات التعامل مع

---

= كائن يفكر)، وكذلك الحال في تاريخ الجنسية، حيث نراه ينتقي ثلاثة عصور لممارس حولها ومن خلالها التحليل، وهي، اليونانية والرومانية، والمسيحية، ثم الحديثة، بل إن حتى مفهوم الخطاب وفي الإطار الذي سقناه سابقا، وفي إجراءات الخطاب الداخلية والخارجية نرى تلك الإجراءات تتوزع في أشكال ثلاثية كل واحدة بمعزل عن الأخرى، والسؤال الذي يطرح في هذا المقام، ما هو السر في هذا التقسيم الثلاثي؟ لقد وقفنا على إجابة ولكنها جزئية التشخيص، تتعلق بكتاب (الكلمات والأشياء) حيث يشير الدكتور فؤاد زكريا إلى حضور هذا النمط من التقسيم، ويرجعها إلى كانط في إطار تقسيم هذا الأخير للمقولات الذهنية وتطبيقها على بحوثه، أو ربما ما اشتهر به هيغل في التزامه للإيقاع الديالكتيكي الثلاثي، (ينظر: فؤاد زكريا: آفاق الفلسفة، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، 1991، ص 341)، ولكننا لا نتفق مع هذه الإحالة ففي ما يتعلق بـ كانط، فلم تشر أي دراسة إلى تأثير فوكو بـ كانط، باستثناء مقال وحيد كتبه فوكو حول (ما الأنوار) ناهيك عن التأثير بمنهج ذو صفة انوارية ينتمي لمشروع الحداثة! أما هيغل فان جدله وإيقاعه الديالكتيكي لا يمت بأي صلة بمنهجية فوكو الإجرائية المحيرة؟ ولكن من الممكن أن نجد هذا التقسيم حاضراً لدى مارتين هايدغر (1889-1976) حيث وجدنا تقسيماً ثلاثياً لديه في إطار تشخيصه لخواص جوهرية للإنسان إلى ثلاثة أنماط أو صفات هي، أن وجوده لا يشبه وجود الشيء، وأنه يحقق نفسه باستمرار، وأنه حر، إضافة إلى أن الوجود في العالم ينطوي على ثلاث لحظات هي، العالم، الموجود الذي هو في العالم، والحضور في العالم. (ينظر: عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج 2، منشورات ذوي القربى، طهران، ط 1، 2006، ص 600-601) ونحن أكثر ميلاً إلى إمكانية تأثير فوكو بـ هايدغر، من أي فيلسوف آخر. ولكن يبقى السؤال قائماً ما هو الغرض من هذا التقسيم؟ إن لم يكن تقسيماً انتقائياً ذو صفة تنظيمية، بغض النظر عن الجهة المؤثرة، وهذا يدعم وجهة نظرنا، من كون فوكو لا يهتم بأصول ومرجعيات المنهجية التي يعتمد عليها قدر اهتمامه بالنتائج المتوخاة جراء عملية الانتقاء التي يمارسها هو نفسه.

الجنون عبر عملية تحليلية ووصفية دقيقة تحاول الكشف عن تحولات الخطاب من حقبة إلى أخرى، إذ يؤشر فوكو نموذ التحولات في الحضارة الغربية، وهو تحول، غير بريء، وإنما تحول خاضع لاعتبارات سلطوية ومعرفية، فليست عملية الانتقال من اليات وممارسات التعذيب العلني، إلى نظام يعتمد آليات التحقيق والسجن، جاء نتيجة شعارات عقل الانوار الغربي، وإنما بسبب الحاجة التي شعرت فيها السلطة إلى استبدال النمط الكلاسيكي في التعامل مع الأفراد، بنمط آخر يعتمد السرية، " بالإجمال إن هدف هذا الكتاب هو محاولة دراسة التحول العميق في الطرق الجزائية انطلاقاً من تكنولوجيا سياسية للجسد حيث تمكن قراءة تاريخ مشترك للعلاقات السلطوية وللعلاقات الموضوعية. بحيث بفضل تحليل التحول العقابي كتقنية من تقنيات السلطة، يمكن بان واحد فهم كيفية مساهمة الإنسان والروح والفرد السوي أو غير السوي في مضاعفة الجريمة باعتبارهم مواضيع للتدخل الجزائي، وبأي كيفية استطاع أسلوب خصوصي في الإخضاع والاستبعاد أن يجعل من الإنسان موضوع معرفة لخطاب ذي صفة علمية" (73).

إذا فكتاب (المراقبة والمعاقبة) يسعى إلى دراسة مشكلة السلطة، والذي يتوسع فيه فوكو، إلى أقصى حد ممكن، لكي يبحث عنها في تجلياتها المتطرفة، هناك حيث تمتد وتستطيل خارج قوانينها الداخلية<sup>(74)</sup>، ولعل الذي دفع فوكو في محاولته تلك، أي فهم السلطة؟ هو اعترافه بعدم فهم السلطة، "ربما كان السبب في عدم قدرتنا على بلورة خط للنضال المناسب في الأحوال الراهنة (يقصد فوكو بالأحوال الراهنة هو فشل أحداث مايو 1968 في تحقيق مبتغاها) ناتجا عن أننا لا نزال نجهل ماهية السلطة، لقد انتظرنا مجيء القرن التاسع عشر لكي نفهم ما هو الاستغلال، ولكن ربما لا نعرف حتى الآن ماهية السلطة، وربما لا يكون ماركس وفرويد

---

(73) ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة، ترجمة علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، بيروت، 1990، ص62.  
(74) ينظر: فرانسوا دوس: عالم فوكو، 178.

كافيين لمساعدتنا في معرفة هذا الشيء السري والغامض. المرئي وغير المرئي، الحاضر والمخفي، الموظف والمستثمر في كل مكان والذي هو السلطة، السؤال المجهول والكبير هو التالي: من الذي يمارس السلطة؟ وفي أي مكان بالذات يمارسها<sup>(75)</sup>.

للوهلة الأولى ربما يتبادر للذهن، إن الإجابة عن التساؤلات التي طرحها فوكو، والمتعلقة بماهية السلطة ومن يمارسها، وأماكن ممارستها، من السهل الإجابة عنها، من خلال القول، إنها الدولة والحكومة وأجهزتها الأمنية، ورجالاتها، وهي في أماكن معروفة، إن هذه الإجابة ليست هي ما يريدنا فوكو، وهي ليست الهدف من تساؤله.

لقد أراد فوكو تجزيء مفهوم السلطة إلى وحدات مصغرة من أجل الإجابة عن تلك الأسئلة، انه يتجنب ترديد المقولات الماركسية الكلاسيكية هنا، فهو لا يريد البحث عن سر السلطة في أعلى ذراها، أي جهاز الدولة، وإنما يريد البحث عنه في القاعدة وفي مناطق مجهولة لا يظن احد أن فيها أي سلطة، ففي الوقت الذي لا ينكر أهمية التفسير الماركسي الهرمي والطبقي، ألا انه لا يراه كافيا<sup>(76)</sup>.

لذلك سيسعى فوكو إلى تتبع الخيوط التي تؤول باجتماعها، ربما، مفهومنا واضحا لما تعنيه السلطة، وعملية التتبع تلك ستنتم من خلال منهجه الذي طبقه في تاريخ الجنون، "المعروف لدى المؤرخين إن التحول من التعذيب إلى العقاب، حدث بسبب النزعة الإنسانية، التي حملتها الأنوار وأدت إلى استبدال الفظاعة بعقوبات، أما فوكو، فلا يقف عند هذه الأسباب الظاهرة والمغرية ربما في نفس الوقت، وإنما سيعتمد إلى المنهج الأركيولوجي، وكما فعل في تاريخ الجنون، الذي عرف تحولا مماثلا في العصر الكلاسيكي، فكذلك الحال بالنسبة للتحول من التعذيب إلى العقوبات"<sup>(77)</sup>.

---

(75) ميشيل فوكو: نقلا عن هاشم صالح، فيلسوف القاعة الثامنة، ص 42 .

(76) ينظر: هاشم صالح: فيلسوف القاعة الثامنة، ص 42.

(77) الزواوي بغوره: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص 221. وينظر: سالم

بنوت، مفهوم السلطة عند ميشال فوكو، مصدر سابق ذكره، ص 66.

يفتح فوكو كتاب (المراقبة والمعاقبة) افتتاحية بصرية ذات إحياءات مقصودة، تتمثل بعرض مجموعة لوحات فنية ورسوم للقلاع والسجون والآلات المستخدمة في التعذيب، ثم تنطلق افتتاحية أخرى، ولكنها مقروءة، جاءت تحت عنوان (تعذيب، جسد المحكوم عليهم)، ويستطرد في سرد تفاصيل قصة الحكم على شخص يدعى (دميان)، واليات تنفيذ التعذيب على جسده، بطريقة تبين الفظاعة التي يتعرض لها الشخص المحكوم آنذاك، ثم يخلص فوكو من تلك الرواية إلى محاولة فهم الأسباب التي دعت إلى تلك الممارسة بهذه الكيفية من العلنية والرعب في آن واحد، ومن الواضح إن أسباب ممارسة التعذيب وبطريقة علنية من كونه "احتفال من أجل إقرار السيادة بعد جرحها لحظة". انه يظهرها في كل أبهتها والقها. فالتنفيذ العلني العام، مهما بدا متسرعا ويوميا، يدخل في سلسلة مراسم السلطة، وفوق الجريمة التي احتقرت العاهل، يضيف التعذيب، في عيون الجميع، قوة لا تقهر. وهدفه ليس فقط إعادة توازن بقدر ما هو إظهار التفارق، إلى حده الأقصى، بين فرد من الرعية تجرأ على خرق القانون، والعاهل الكلي القوة، الذي يبرز قوته<sup>(78)</sup>، فالغرض من ممارسة التعذيب بطريقة علنية وبهذه الصبغة الطقوسية يحقق هدفاً وحيداً ومهماً للسلطة، وللنظام الذي يمارسها ويطبقها، إنه يعزز فكرة القوة اللامتناهية للسلطة برموزها وممثلها، والقاعدة الأساسية وبحسب فوكو، إن كل عقوبة يجب أن تتضمن شيئاً من التعذيب الذي يمارس على جسد المتهم، والتعذيب "عقاب جسدي مؤلم يتفاقم إلى حد الفظاعة نوعاً ما، انه تقنية، يجب أن تتجاوب مع ثلاثة معايير رئيسية، فهي أولاً تحدث كمية من الوجع، التي إن لم يكن بالإمكان قياسها بدقة، فانه يمكن تقديرها، ومقارنتها وترتيبها"<sup>(79)</sup>.

إذا فالتعذيب، كتقنية، لا بد أن يكون عملية منظمة، تسير وفق آلية محسوبة ومدروسة بدقة، إنها أشبه بعمل درامي مسرحي، جمهوره عامة

(78) ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة، ص 82.

(79) المصدر نفسه: ص 71.

الناس (الشعب)، وما دام كل عمل درامي يهدف إلى إيصال رسالة إلى مشاهديه، فالتعذيب يتضمن رسالة واضحة وصريحة من قبل السلطة، مفادها تحديد الخطوط الفاصلة بين الممنوع والمباح، والمرئي واللامرئي، بين المتن والهامش، ما يقال وما لا يقال، الغرض من التعذيب هو بلوغ الحقيقة التي يجب أن تكون السلطة هي الناطق الشرعي باسمها، "إن التعذيب من ناحية الغاية منه، وسيلة لإنتاج الحقيقة، عبر التنكيل بالجسد بشتى أنواعه، والجسد هنا (جسد المتهم، هو جسد ناطق)"<sup>(80)</sup>، إذاً فالتعذيب مركب يجمع وفي ان واحد مفاهيم ثلاث هي السلطة، الحقيقة، الجسد، هذا الأخير هو موضع اللقاء التقليدي بين الحقيقة والسلطة<sup>(81)</sup>.

### 3 - من الجسد المُعذب الى الجسد المُراقب

لم يقتنع فوكو كما هو الحال معه غالباً، بالتفسيرات التي تقرر أن الانتقال من نمط ونموذج يعتمد آليات التعذيب المباشرة، والتي تركز على الجسد، إلى نمط جديد يعتمد العقوبة (السجن)، من خلال تفسيرات التحرر التي نادى بها المصلحون ومنظرو العقل الانوارى، "كيف كان هذا الإنسان- الحد موضوعاً وهدفاً لممارسة العقوبات التقليدية. وبأية كيفية أصبح المبرر الأخلاقي الأكبر لحركة الإصلاح؟ لماذا هذا الكره الاجتماعي للتعذيب، ولماذا مثل هذا الإلحاح الغنائي على ((عقوبات تكون إنسانية))؟"<sup>(82)</sup>، يوضح هذا النص أن فوكو لا يريد السير على هامش التفسيرات السطحية لطبيعة هذا التحول، ليبين لنا كما ألفتناه دائماً، انه تحول غير بريء، وإنما هو تحول براغماتي للسلطة تغير في مسارها بفعل حركة من الاحتجاجات "فلاحتجاجات ضد التعذيب، نجدها في كل مكان خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر: عند الفلاسفة والمنظرين والحقوقيين، وعند فقهاء القانون، ورجال القانون، وعند البرلمانيين،

(80) المصدر نفسه، ص 76.

(81) ينظر: راينوف ودريفوس، ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية، ص 132.

(82) راينوف ودريفوس، ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية: ص 104.

فالشعب بعد التعود على ((رؤية سيلان الدم)) يتعلم بسرعة، ((انه لا يستطيع الانتقام إلا بالدم))" (83).

يعود فوكو ليستعين بالتحليل الماركسي ليعين ويفسر سبب إحداث هذا التغيير في نمط الإجرام أيضا "الواقع إن تحول الإجرام الدموي إلى إجرام احتبالي هو جزء من أوالية معقدة يدخل فيها نمو الإنتاج، مع تزايد الثروات، مع تقييم قضائي وأخلاقي أكثر كثافة لعلاقات الملكية" (84)

خلاصة القول: إنَّ التحول جاء نتيجة لشبكة متداخلة ومعقدة من الأسباب التي يصعب تحديدها وحصرها، ولكن من الممكن وتماشيا مع فوكو يصبح من الممكن توصيفها، فإذا نظرنا إلى هذا التحول في إطار السلطة باعتباره تحولا استراتيجيا مدروساً بدقة، ولكن غير قابل للتحديد، سيكون وبحسب فوكو وعند مستوى المبادئ "تشكلت الاستراتيجيات الجديدة بسهولة ضمن النظرية العامة للعقد" (85)، أي قبل ظهور نظرية العقد الاجتماعي مع جان جاك روسو (1712-1778) تحديدا، باعتبار أن القانون الجزائي الفرنسي ارتكز عليها بعد الثورة الفرنسية (1778) فلم يكن ينظر إلى الفرد (المتهم، المجرم، الجسد المعذب) باعتباره مواطنا، أو على أقل تقدير فرد له حقوق بسيطة قبالة الدولة المتمثلة بالعاهل الكلي القدرة، ولكن صار الإنسان فردا مواطنا في ظل التغيير الجديد، وقد ترتب على ذلك أن يعتبر المواطن "وكأنه قبل، ولمدة واحدة ونهائياً، مع قوانين المجتمع، القانون الذي يمكن أن يعاقبه، ويبدو المجرم عندئذ وكأنه كائن متناقض حقوقياً، فقد خرق العقد، وأصبح إذا عدو المجتمع كله، إن القصاص الجزائي هو إذا وظيفة معممة، تشمل كل الجسم الاجتماعي وكل عنصر من عناصره" (86) والنتيجة التي يخلص إليها فوكو في وصف هذا التحول هي إن "حق العقاب قد انزاح من دلالة انتقام العاهل إلى الدفاع عن المجتمع" (87).

---

(83) المصدر نفسه : ص 103.

(84) ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة، ص 106.

(85) المصدر نفسه، ص 115.

(86) ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة : ص 116.

(87) المصدر نفسه : ص 116.

فمع حلول الثورة الفرنسية تم استبدال الخطر على العاهل، بالخطر على المجتمع، وتغيرت النظرة من فرد في الرعية، خطر على الملك، إلى مواطن في المجتمع محكوم بالعقد الاجتماعي، وأصبح يعرف المجرم، بالمخترق للعقد الاجتماعي، وهو بجريمته يكون قد أخل بالعقد ويستحق أن يفقد بالتالي اعتباره مواطن، كما يفقد حقوقه الأخرى، ليصبح موضوع معرفة علمية وجنائية<sup>(88)</sup>.

ثم ينتهي فوكو إلى توصيف انواع التنظيم وأشكاله لسلطة العقاب بحصرها واختزالها في ثلاثة أشكال، الشكل الأول، وهو الذي ارتكز وقام على أساس الحق الملكي، والذي هو ذو صفة وطبيعة احتفالية للسيادة، يمارس فيها الانتقام العلني على جسد المحكوم، بطريقة علنية أمام أنظار المشاهدين، ليعطي مفعولا إرهابيا يزداد تأثيرا كلما كان متقطعا - بحسب فوكو - أما الشكلان الآخران فيردهما فوكو إلى نظرية وقائية نفعية وتأديبية لحق العقاب العائد إلى المجتمع بأكمله، ففي المشروع الإصلاحى للحقوقيين تهدف العقوبة إلى إعادة تأهيل الأفراد باعتبارهم أشخاص قانونيين، أي أفراد لهم حقوق، إن العقوبة كما يرى فوكو "تقنية إكراه للأفراد"<sup>(89)</sup>.

#### 4 - أجساد ومجتمعات انضباطية:

نستطيع أن ننتقل مع فوكو إلى نوع ثالث من آليات السلطة، إلى تكنولوجيا من نوع جديد، أكثر سرية وكثافة وغموضا، إنها نوع من الانضباط، إن السلطة كما رأينا في تحولاتها، والتي كانت تمر عبر الجسد وتظهر من خلاله، لم تستطع الفكك من الجسد، بل كان الجسد وما زال مرآة تعكس وجهها الخفي عبر ممارساتها، فالجندي، "هو قبل كل شيء شخص يعرف من بعيد، انه يحمل علامات طبيعية تدل على صرامته وعلى شجاعته، جسده هو شعار قوته ورسالته"<sup>(90)</sup>.

(88) ينظر: هاشم صالح، فيلسوف القاعة الثامنة، ص 45.

(89) ينظر: ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، ص 148-149.

(90) ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة، ص 157.

فالجسد هو موضع ونقطة تكور لمتناقضات السلطة، في كافة مراحل تحولاتها، انه بؤرة تعكس قوتها وجبروتها وقسوتها، فمرة يتحول الجسد إلى تعبير وشكل من أشكالها، كما في الجندي ورجل الشرطة والأمن، وأخرى، يتحول إلى ساحة ومسرح ومبيان يوضح قوتها وسطوتها، كما في جسد المحكوم، والمعاقب، والسجين، ولكن السلطة في المرحلة الأخيرة تتحول إلى إتباع آلية انتشارية ماثوثة في كافة أرجاء الجسد الاجتماعي، فما بين رجل الدولة والشخص المدان توجد، تلك الثنائية التي كانت تعمل من خلالها وتظهر السلطة، انه بعد آخر يقع خارجها، الشخص الفرد المواطن البريء، ولكنه ليس رجل سلطة، انه المجتمع الذي يجب أن يقع تحت مجهر السلطة، لتولد المجتمعات الانضباطية، ولكن ما هو الانضباط؟

هذا ما يجيبنا عنه فوكو قائلاً: "انه نمط من أنماط السلطة، وأنموذج من نماذج ممارستها، يشمل مجملًا كاملاً من الأدوات والتقنيات، والوسائل، ومستويات التطبيق، والمرامي، إنها "فيزياء" أو "تشريح للسلطة"، انه تكنولوجيا"<sup>(91)</sup> فهو نمط من أنماط السلطة ولكنه إطارها المميز لها في ذات الوقت، وهذا واضح من سياق النص، حيث يشير فوكو في موضع آخر محاولاً توضيح طبيعة العلاقة بين السلطة والانضباط كآلية ممارسة لها "هذه السلطة لكي تمارس نفسها يجب أن توفر لنفسها أداة الإشراف الدائم، الدقيق الشامل، الكلي الحضور، الأداة القادرة على جعل كل شيء تحت الرؤية، إنما شرط أن تجعل نفسها وذاتها غير مرئية"<sup>(92)</sup>.

المحنا سابقاً إلى أن الهم الأساسي لدى فوكو هو معرفة آليات السلطة وتشخيص كيفية ممارستها لعملها، وبالتالي لا يهتم معرفة الأشخاص الذين يمارسون السلطة، بقدر محاولته الإجابة عن تساؤلات وهي لماذا يتخذ هذا القرار دون غيره؟ كيف يتقبله الناس؟ ولماذا؟ تلك التساؤلات هي ما سيقوده لاحقاً، إلى نظريته في "ميكروفيزياء السلطة"، وهي نظرية تجزيئية لمشكلة

(91) المصدر نفسه، ص 221.

(92) المصدر نفسه: ص 220.



السلطة، إلى وحدات مصغرة، حيث تبدوا مبعثرة في أمكنة شتى من جسد المجتمع<sup>(93)</sup>، "فالسؤال (ما السلطة؟ أو ما مصدرها أو أصلها؟) قد لا يكون في محله، بل ينبغي بالأحرى أن نتساءل عن الكيفية التي تتحقق بها أو كيف تمارس نفسها وتظهر إلى الفعل"<sup>(94)</sup>.

لقد حاول فوكو من خلال هذا التحليل (المايكرو فيزيائي) للسلطة أن يبين عجز الفرضية القمعية والتصور القضائي عن الإحاطة بالآلية الإنتاجية للسلطة (إنتاج الحقيقة)، وإغفال خصائص تاريخية أساسية أدى تجاهلها إلى حصر السلطة في صورة القانون، وما يرتبط بهذه الصورة من مفاهيم، الحق، الحرية، الشرعية، الإرادة، الدولة، وكل الثنائيات التي تؤدي إلى إقصاء مواقع الفعل واليات ومادية ممارسة السلطة<sup>(95)</sup>، إذا دراسة فوكو للسلطة هي من نوع يقع خارج اطر الدراسات التقليدية، تلك التي كانت منحصرة في فضاء الثنائيات المعهودة المرتكزة حول فكرة الأصل، إنها محاولة لدراسة السلطة في أدق مفاصلها التي أهملت لعقود طويلة، لغرض كشف آلياتها وخواصها ونتاجاتها وممارساتها المتشعبة والمتعددة والمتباينة ربما، انه نوع من تحليل وصفي يتجاوز التحليلات التقليدية، مستعينا ما أمكنه ذلك، بكافة المناهج وموظفا ومبتكرا مفاهيم ومصطلحات ذات صبغة انتقائية وبراغمية.

ولكي نوضح مفهوم فوكو للسلطة، لا بأس أن نستعرض الفهم التقليدي للسلطة مستعرضين من خلاله موقف فوكو من هذا الفهم، والذي يدعو فوكو إلى تجاوزه باستمرار، يركز المنهج التقليدي لمفهوم السلطة على عدة مسلمات، مسلمة الملكية، وتفيد بان السلطة هي ملك طبقة، في حين يؤكد فوكو أن السلطة إستراتيجية أكثر منها ملكية، "تعني كلمة سلطة

---

(93) ينظر: هاشم صالح: فيلسوف القاعة الثامنة، ص 43.

(94) جيل دولوز: المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ترجمة: سالم يفوت، ص 78.

(95) ينظر: عبد العزيز العيادي: ميشال فوكو المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية

للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1994، ص 57.

الاستراتيجيات التي بواسطتها تفعل موازين القوى فعلها<sup>(96)</sup>، إنها تعود إلى تدابير وحيل وتقنيات وأعمال، فهي تمارس أكثر مما تمتلك<sup>(97)</sup>، مسلمة انحصار موقع السلطة، وتعني أنَّ السلطة هي سلطة الدولة وتتجسد في جهاز الدولة وتظهر من خلاله، في الوقت الذي يشير فوكو الى حقيقة أن السلطة "ليست مؤسسة، وليست بنية، وليست قدرة معينة يتمتع بها البعض، إنها الاسم الذي يطلق على وضع استراتيجي معقد في مجتمع معين"<sup>(98)</sup>، أي أن الدولة ليست بؤرة ونقطة تتشكل السلطة من خلالها، كما إنَّ السلطة لا يمكن اختزالها في الدولة كمؤسسة وجهاز حكومي. فالدولة اثر للمجموع، وهي نتيجة لكثير من البؤر التي تجد موضعها في مستوى مختلف تمام الاختلاف عن ذلك الذي توجد فيه السلطة<sup>(99)</sup>، إلا إن ذلك سوف ينتج إشكالا جديدا، تساؤلا من نوع جديد، هل هنالك موقع للسلطة؟ إذا كانت الإجابة بالسلب، فكيف تمارس نفسها وهي تتخارج عن الموقعية، أما إذا كانت الإجابة بالإيجاب، فسيكون لعبارة (السلطة موقع) معنيان مختلفان، الأول: هي ذات موقع، كونها ليست شمولية إطلاقا، الثاني: هي ليست ذات موقع كونها ذات صفة انتشارية ومبثوثة فلا يمكن حصرها في مكان<sup>(100)</sup>، هنا يحاول فوكو ان يوضح الطبيعة التي تتصف بها السلطة، من كونها غير قابلة للرصد، ولا التحديد، كونها منتشرة بطريقة مجهرية، مايكروفيزيائية، متبعثرة، بكيفية اعتباطية في عموم الجسد الاجتماعي، تراقب كل أجزائه وتشرف على عمل وظائفه، بدقة واتقان عالٍ في ذات الوقت الذي تكون فيه محددة، وقابلة للتموقع، ولكن في هذا التحديد، بالنسبة لـ فوكو، عودة إلى السؤال التقليدي الذي يرفض فوكو طرحه، أي

---

(96) ميشيل فوكو: تاريخ الجنسانية: إرادة المعرفة ج1، ترجمة، مطاع صفدي، جورج ابي صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، 1990، ص101 .  
 (97) ينظر: جيل دولوز: المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1987، ص31.  
 (98) ميشيل فوكو، إرادة المعرفة ج1، ترجمة، مطاع صفدي، جورج ابي صالح، ص102.  
 (99) ينظر: جيل دولوز: المعرفة والسلطة، ص31-32.  
 (100) المصدر نفسه: ص33.

من الذي يمثل السلطة؟ ومن الذي يمارسها؟ في حين عدم قابلية السلطة للتحديد، أي طرح السؤال الماهوي حول السلطة، ماهي السلطة؟ هو السؤال الذي يتابعه فوكو، وهو الذي يؤدي به، الى القول بانتشارية وتبعثر مفهوم السلطة.

هكذا نتابع مع فوكو وفي كل مفصل وكل حقل من حقول اشتغاله، محورا ورابطاً أساسياً يتمثل في محاولته تشخيص وكشف ومعرفة هذا الذي ندعوه بالحقيقة في إطار ينتجه ويبلوره خطابها، الذي يعمل وفق استراتيجيات الانقطاعات والتحويلات المستمرة، والتي تمثل مظاهر متنوعة للسلطة، فما هي حقيقة السلطة؟ وما هي حقيقة الجنون؟ ثم لاحقاً، ما هي حقيقة ومعنى الجنس؟

## المبحث الرابع

### الجنس في خطاب السلطة والمعرفة

#### 1 - أشكّلة الجنس والبحث عن الحقيقة

بداية يجب التفرقة بين مفهوم الجنس من جهة، والجنسانية من جهة أخرى، فالأولى لدى فوكو تشير إلى عملية حيوية مباشرة تشكل جزء من رتبة العضوية، وقد احتفظت هذه اللفظة لدى فوكو (الجنس) بمعناها الطبيعي، أي النظر إلى الجنس باعتباره ممارسة لحفظ النسل وبقاء الجنس البشري، من جهة، وبرغبة تحقيق اللذة، من جهة أخرى<sup>(101)</sup>، أما الثانية، فتشتمل على مجمل التقنيات التي تدار بها الحياة الجنسية بمعناها الواسع، أو فلنقل بصيغة أخرى، تعني الجنسانية لدى فوكو الصياغة العلمية للجنس وما يكتنفها وتتضمنه من أشكال متعددة ومتنوعة للمعرفة والسلطة، إنها "العلم الجنسي"<sup>(102)</sup>، أي أن هذه الأخيرة تتضمن مجمل الممارسات

(101) ينظر: جيكية ابراهيمي، ميشيل فوكو، حفریات الاكراه، ص87.

(102) ينظر: مطاع صفدي: مقدمته لكتاب إرادة المعرفة، ص8. وينظر: ميشيل فوكو: إرادة

المعرفة، ص81.

والآليات التي تحسب على الجنس بصورة عامة، والصياغة العلمية لتلك الممارسات والآليات، وهو المجال الذي يمثل صلب اشتغال فوكو، أما الجنس باعتباره عملية مباشرة، فلا يمثل بذاته مجال أو حقل اهتمامه واشتغاله، ربما بالمقدار الذي يشكل فيه الجنس عاملاً أساسياً في تحديد حقيقتنا، "عليّ أن اعترف بأنني اهتم بالمسائل التي تثيرها تقنيات الذات أو الأشياء المماثلة، أكثر بكثير من اهتمامي بالحياة الجنسية (فالحياة الجنسية على جانب من الرتبة)" (103)، والمقصود بتقنيات الذات هي مجمل الإجراءات التي تم فرضها على الأفراد لتثبيت هويتهم والحفاظ عليها وتحويلها ربما حسب عدد من الغايات، أي أن تقنيات الذات تمثل أشكال الضبط والمراقبة التي تمارس على الذات للسيطرة عليها (104)، إذا فهي الوسائل التي تتبعها الذات وتعبّر من خلالها عن رغباتها لغرض تحقيق الإشباع لحاجتها من خلال سلوكيات محددة، والتي يعتقد فوكو أن تلك الوسائل مفروضة لغرض تشكيل وخلق وتحديد هوية الأفراد داخل المجتمع، فإشباع الحاجة إلى الغذاء تتم وفق نمط محدد ومنفذ يجب المرور من خلاله، كذلك الحال مع إشباع اللذة الجنسية، إذا خلاصة القول: إنّ ما يريد فوكو قوله، ليس الاعتراض على آليات تحقيق إشباع اللذات، بل أن يبين لنا، أن تلك الممارسات ليست بريئة، بمعنى اختيارية، بل مفروضة، وموضوعة، لغرض خلق شكل نظام محدد، مرتبط بانتاج الحقيقة.

يبدو إذاً أنّ الجنس يمثل مسألة ثانوية بالنسبة لـ فوكو، كونه أراد أن يجد الرابط بين الحقيقة والجنس، فعندما سئل، هل انك تفتح لكتابك إرادة المعرفة تاريخاً للحياة الجنسية يبدو انه سيكون عملاقاً؟ أجاب فوكو: "لا أريد كتابة عرض زمني لأشكال السلوك الجنسي عبر العصور والحضارات، وإنما أريد تتبع خيط رفيع، هو ذلك الخيط الذي ربط ولقرون طويلة بين الجنس والحقيقة، والبحث عن الحقيقة داخل مجتمعاتنا" (105).

(103) راينوف، دريفوس : ميشيل فوكو مسيرة فلسفية، ص 202.

(104) ينظر : السيد ولد اباه : التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص 206-207. وينظر :

عبد العزيز العيادي، المعرفة والسلطة لدى ميشيل فوكو، ص 100.

(105) ميشيل فوكو، لا لسيطرة الجنس، حاوره برنارد هنري ليفي، مجلة بيت =

لذا وحسب ما تقدم، وفي ذات السياق يبدو أن هنالك رابط بين الحقيقة والجنس لدى فوكو، فالغرب ومنذ العصور المسيحية طالما ردد وباستمرار السؤال عن معرفة حقيقة الذات، وحقيقة ما يتعلق بالجنس بالنسبة لهذه الذات، إن الجنس يمثل البؤرة التي تتركز فيها حقيقة الذات الإنسانية<sup>(106)</sup>.

وفي ذات السياق يبدو لنا أن طرح أسئلة من قبيل، لماذا الجنس؟ ما علاقته بمفهوم الحقيقة؟ ما علاقة السلطة بمفهوم الجنس؟ ضرورة ملحة كون الإجابة عنها تقدم لنا فهماً لا بأس به للإحاطة بحدود تلك المشكلة التي تمثل الجزء الأخير في الإشكالية العامة للفلسفة لدى فوكو، حيث يصرح قائلاً وربما هي إجابة أولية للسؤال الأول الذي طرحناه "أردت أن ادرس كيف تحول النشاط الجنسي إلى مشكلة أخلاقية وذلك عبر تقنيات الذات التي تسمح بالسيطرة على الملذات والرغبات"<sup>(107)</sup>.

إذا فالسؤال الذي يثيره فوكو هو، لماذا نجعل من السلوك الجنسي مسألة أخلاقية؟ ما هو وجه العلاقة بين الجنس والسلوك الأخلاقي؟ هي محاولة لفهم كيف تبلور الذات تقنيات خاصة بها للتمظهر اخلاقياً، هذا ما يوضحه فوكو من خلال لجوءه إلى انتقاء ثلاثة عصور ودراسة النشاط الجنسي فيها، هي الفكر اليوناني والروماني، والعصور المسيحية، ثم العصر الكلاسيكي، في محاولة منه لفهم التحولات الفكرية التي طرأت على تلك الموضوع، ويبدو لنا واضحاً أن هذا التحقيق الذي يمارسه فوكو على الموضوعات التي تناولها بالبحث هو نوع من منهجية ذات أبعاد نسبية في تحديد وقراءة مفهوم الحقيقة، هذا المفهوم الأخير الذي يمثل بالنسبة لفوكو مسألة أساسية وهم شاغل في كل مؤلفاته، مسألة حقيقة الذات، إن

---

= الحكمة، ص 61، نقلاً عن، د. احمد شيال غضيب، رسالة ماجستير، الاخلاق عند ميشيل فوكو، جامعة بغداد، كلية الاداب، قسم الفلسفة، 2000، ص 64.

(106) فوكو، لا لسيطرة الجنس، حاوره برنارد هنري ليفي، نقلاً عن، د. احمد شيال غضيب، رسالة ماجستير، الاخلاق عند ميشيل فوكو، ص 64.

(107) ميشيل فوكو: نقلاً عن: راينوف، دريفوس: ميشيل فوكو مسيرة فلسفية، : ص 203.

معالجة إشكالية الفلسفة باعتبارها إشكالية للحقيقة لدى فوكو وطرحها ك تساؤل جوهري على محك الفكر قاده هذه المرة إلى ضفاف العالم الإغريقي والروماني ثم المسيحي في نهاية المطاف<sup>(108)</sup>.

لقد كان الغرض من العرض الزمني الذي يقدمه فوكو لمختلف أشكال السلوك الجنسي عبر العصور، هو محاولته تتبع خيط رفيع يمثل رابطاً أساسياً استمر لقرون طويلة بين الجنس والبحث عن الحقيقة داخل المجتمعات الغربية<sup>(109)</sup>، وفي ذات الاتجاه وبصورة أكثر اختزالاً وتحديد من الممكن تشخيص أمرين أساسيين دفعا فوكو إلى التشديد على مسألة الجنس في دورة الحياة الغربية، أولهما: ان تسليط الضوء وبشكل مقتضب على الحياة الجنسية ليس حكراً على الخطاب النظري فقط، وإنما، يمتد ليتضمن واقع المؤسسات والممارسات، كما هي في الواقع، الثاني: صحيح ان المحرمات الموجودة قوية ومتكثرة لكنها تشكل جزءاً واحداً يقع ضمن شبكة معقدة ومتباينة تتداخل فيها بعض التحفيزات والتقويمات، ففي الوقت الذي يتم في التشديد على الممنوعات والمحرمات والمقموعات، في إطار التعامل مع مفهوم الجنس. يحاول فوكو قلب المعادلة جذرياً ليؤكد ان السلطة الممارسة على الجنس انتجت خطاب الرغبة الحقيقي<sup>(110)</sup>.

## 2 - الجنس/السلطة والخطيئة

هذا يعني أن الخطوة الأولى التي يخطوها فوكو في بداية معالجته لمشكلة الجنس، تبدأ من خلال رفضه للنظرية السائدة حول القمع الجنسي والتي مفادها، ان المجتمع يميل لان يكون قمعياً اتجاه الجنس ابتداءً من العصر الكلاسيكي. إن الغرب كما يعتقد فوكو "لم يقمع الجنس، بل على العكس، وضعه في مركز إنتاج الحقيقة، لقد أصبح الجنس النقطة المحورية

---

(108) ينظر: فرانسوا دوس: عالم فوكو، ص 182.

(109) ينظر: ميشيل فوكو: حوار مع برنار هنري ليفي، نقلاً عن عمر مهبيل: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية، ص 268.

(110) ينظر: عمر مهبيل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 2005، ص 269.

لكشف حقيقة الغرب<sup>(111)</sup>، لذلك يعكس فوكو السؤال التقليدي حول الجنس بالقول "السؤال الذي أود أن اطرحه ليس: لماذا نحن مقموعون، ولكن لماذا نقول: إننا مقموعون بمثل هذا الإصرار، بمثل هذا الحقد، ضد ماضينا الأقرب، ضد حاضرننا، ضد ذواتنا؟ عبر أي دورة لولبية توصلنا إلى التأكيد بان الجنس منكر؟ لنا الحق، بكل تأكيد في أن نتساءل لماذا ربط الناس بين الجنس والخطيئة زمنا طويلا إلى هذا الحد؟"<sup>(112)</sup>، ولكن فوكو يستدرك بملاحظة مهمة ليبين أن رفضه للنظرية القمعية لا يؤكد لنا أن الجنس لم يمنع أو يلغى، أو إن تحريم الجنس خداع، إن ما يريد فوكو قوله هو رفضه إن يتحول إلى خداع "عندما نجعل من تحريم الجنس العنصر الأساسي والمكون، الذي يستطيع المرء انطلاقا منه ان يكتب تاريخ ما قيل عن الجنس ابتداءً من العصر الحديث، إن جميع هذه العناصر السلبية، دفاع، رفض، رقابة، التي تجمعها النظرية القمعية في آلية مركزية كبرى، ليست سوى أجزاء لها دور موضعي، وتكتيكي، وفي إرادة المعرفة هي ابعاد من أن تقتصر على تلك العناصر"<sup>(113)</sup>.

يبدو أثر السلطة واضحاً وحاضراً في إرادة المعرفة، ولكنه هذه المرة بدل من أن تمارس على الأجساد وتتمثل في بؤر قوى مستقلة تقع في الخارج، التعذيب، السجن، المراقبة، كما وجدناه في (المراقبة والمعاقبة) تنثني لتصبح بمثابة وازع تحكم داخلي في الذات نفسها، تظهر على الجسد، بطريقة غير معلنة، لتنتج تقنيات خاصة واليات متميزة لمختلف ممارساتها وسلوكياتها الأخلاقية.

لقد أصبحت السلطة ليست أداة لحكم وضبط الآخرين، بل أصبحت نوعاً من حكومة للذات وضبط لها، فراح فوكو، كما عرفناه يحلل ويدرس الآليات والممارسات التي تركز عليها الذات لتشكل ذاتها<sup>(114)</sup>. ثم أن فوكو

(111) فرانسوا دوس: عالم فوكو، ص181.

(112) ميشيل فوكو: إرادة المعرفة، ص32.

(113) المصدر نفسه: ص35.

(114) ينظر: فرانسوا دوس: عالم فوكو، ص183.

يقدم ثلاث شكوك بصيغة التساؤلات لتفنيد النظرية القمعية:

**الشك الأول:-** تاريخي صرف، أي هل يمثل قمع الجنس بداهة تاريخية، واضحة فعلا. هذا سؤال تاريخي.

**الشك الثاني:-** هل أن آلية السلطة لاسيما السلطة التي تمارس في مجتمع كمجتمعنا، هي في جوهرها ذات طبيعة قمعية، هل الخطر والرقابة والأفكار هي حقا الإشكال التي تمارس بها السلطة في كل مجتمع بوجه عام، هذا السؤال تاريخي نظري.

**الشك الثالث:-** هل أن الخطاب النقدي الذي يوجه القمع، يواجه بالية سلطوية عملية، حتى الآن ومن دون اعتراض، هل ثمة قطيعة تاريخية بين عصر القمع وبين التحليل النقدي للقمع، وهذا السؤال تاريخي سياسي<sup>(115)</sup>.

غير أن تلك الشكوك التي يثيرها فوكو حول النظرية القمعية "لا تستهدف الإثبات بأنها خاطئة، بقدر ما تستهدف وضعها من جديد في اقتصاد عام للخطابات حول الجنس في المجتمعات الحديثة منذ القرن السابع عشر"<sup>(116)</sup>.

ينتقل فوكو إلى التمييز، وفي معرض حديثه عن تاريخ الجنس بين نوعين منه "فن شوقي" خاص بالحضارة الشرقية و"علم للجنس" خاص بالحضارة الغربية، من الناحية التاريخية هناك إجراءات كبرى لإنتاج حقيقة الجنس. من جهة، المجتمعات التي خصت نفسها بـ "فن شوقي"، وهي كثيرة: الصين، اليابان، الهنود، الرومان، والمجتمعات العربية الإسلامية. بالمقابل إنها الحضارة الوحيدة (يقصد الحضارة الغربية) التي تمارس "علماً جنسياً"<sup>(117)</sup>، والعلم الجنسي يركز على مجمل الإجراءات السلطوية والمعرفية وهو يتعارض مع "الفن الشوقي" ويجد أصوله في شكل الاعتراف\*

(115) ينظر: ميشيل فوكو: إرادة المعرفة ص33-34.

(116) المصدر نفسه: ص34.

(117) المصدر نفسه، ص71-72.

(\*) الاعتراف: وردت في الديانة المسيحية للاعتراف، ثلاث معاني، المعنى الأول، =



الذي ابتكرته وطورته المسيحية<sup>(118)</sup>.

أي أن فوكو يذهب إلى القول بأن فكرة الجنس تشكلت تاريخياً كعلم، منذ وقت قريب تحديداً في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وقبل هذا التاريخ، كانت توجد (الشهوة)، وهذا يعني أن علم الجنس هو موضوع حديث الاهتمام، باعتباره موضوع لعلم النفس والتحليل النفسي<sup>(119)</sup>، بينما الفن الشبقي الذي يخصه فوكو بحضارات الشرق، يهدف إلى استخراج الحقيقة من اللذة ذاتها، بالرجوع إلى التجربة والممارسة، ويفتضي هذا الفن اللجوء إلى معلم عارف بإسراره، لذا فإن غايته تتوزع بين السيطرة على الجسد، من جهة، وتحقيق المتعة الفريدة من جهة أخرى<sup>(120)</sup>، والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن بالحاح، هو، إذا كان الشرق، مختصاً بما اسماه فوكو بـ فن شبقي، والغرب، بـ علم الجنس، فكيف كان الغرب، ينظر إلى الجنس قبل القرنين الثامن والتاسع عشر؟ الجواب كان الجنس عبارة عن (شهوة)، ولكن ما الفرق بين الشهوة والفن الشبقي؟ يبدو أن الفارق، ضئيل جداً، وهو وجود المعلم العارف بالأسرار.

### 3 - الجنس والاعتراف

"منذ القرون الوسطى، على الأقل، وضعت المجتمعات الغربية

---

= معنى إيماني يحيل إلى معنى الإيمان بالمسيح مخلصاً وفادياً للبشرية عن آثامها، المعنى الثاني، معنى روحي يقابل الشكر لله للنعم التي انعم بها على عبده، المعنى الثالث، وهو المعنى الذي يعنى به ويوظفه فوكو في نصرويه، وهو يخص التوبة والإقرار بالذنب لله عن طريق الكاهن الذي يُعترف له في الكنيسة، وهو طقس مهم جداً حتى أن الامتناع عن ممارسته، يعرض الممتنع عن أذاته إلى المسائلة وربما المحاكمة، ويبدو أن تعدد تفسير هذه المفردة، هو نتيجة خلاف بين المذاهب المسيحية حول تفسير الاعتراف، فالكاثوليك، هم أصحاب هذا المعنى الثالث، بينما البروتستانت يميلون إلى المعنى الثاني الذي يقابل الشكر، في حين الأرثوذكس، هم أصحاب المعنى الأول. ينظر: الرابط ألالكتروني:

st-takla.org/.../Coptic-7-sacrament-012-ser-E-ltoubaw-AL-E3teraf.ht.

(118) ينظر "الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص 275.

(119) ينظر: عبد العزيز العيادي: المعرفة والسلطة لدى ميشيل فوكو، 92.

(120) ينظر: السيد ولد اباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص 211.

الاعتراف بين الطقوس الكبرى التي ينتظر منها إنتاج الحقيقة<sup>(121)</sup>، "أصبح الاعتراف في الغرب إحدى التقنيات الأكثر تقدراً لإنتاج الحقيقة، منذ ذلك الحين أصبحنا مجتمعاً اعترافياً بصفة مخصصة. فقد نشر الاعتراف آثاره بعيداً: في القضاء، والطب والتربية، في العلاقات العائلية والعاطفية، في النظام اليومي وفي الطقوس الأكثر احتفالية. لقد أصبح الإنسان في الغرب حيوان اعتراف<sup>(122)</sup>، أي أصبح الاعتراف جزءاً وثيمة أساسية في بنية الثقافة الغربية، حتى انزاحت مبثوثة في كافة أرجاء الجسد الاجتماعي وبمختلف قطاعاته، حتى أن فوكو، وكأنما بنوع من السخرية، وبدل أن يصف الإنسان الغربي بكونه، حيوان عاقل، أو اجتماعي، أو سياسي، يصفه بكونه حيوان اعترافي، للدلالة على انتقال الاعتراف زمناً ليأخذ في كل حقبة سمة المشروع، فمرة يمارس تحت شرعية الكنيسة، وأخرى تحت شرعية علم التحليل النفسي، وتارة من ناحية قضائية وقانونية، (الاعتراف بالذنب فضيلة).

إذا يمثل الاعتراف تقنية ذات أهمية بالغة، بحسب فوكو، تسهم في إنتاج الحقيقة "كان الاعتراف ولا يزال حتى اليوم القلب العام الذي يحكم إنتاج الخطاب الصحيح حول الجنس"<sup>(123)</sup>، ولكن هذه الممارسة تسير وفق آليات وتخضع إلى جملة من الإجراءات التي تعد بمثابة نوع من التكييف والتكيف الذي يسمح بإقامة علم للجنس أو يسمح بظهور ما يطلق عليه فوكو بـ الجنسانية<sup>(124)</sup>.

بالطبع فإن لمفهوم الاعتراف تاريخاً في الحضارة الغربية يرجعه فوكو إلى اليونان، حيث يتبعه فوكو محلاً وناقداً ليستخرج منه أشكال ممارسة الذات، من خلال العودة إلى القانون اليوناني مستعرضاً وفاحصاً لمفاهيم التوبة والضمير والإقرار والاعتراف، ثم في المرحلة المسيحية حيث يزداد

---

(121) ميشيل فوكو: إرادة المعرفة، 72.

(122) المصدر نفسه: ص 73.

(123) المصدر نفسه: ص 77.

(124) ينظر: الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص 277.

مفعول الاعتراف قوة ليرتبط بمفهوم الخطيئة وممارسات الرهبة والتوبة وبنوع من الفلسفة قائم على مفهوم معين للحقيقة هي حقيقة النفس<sup>(125)</sup>.

أي أنَّ الاعتراف يدخل في لعبة الذات والحقيقة، فهو يسهم في الكشف عن حقيقة الذات عبر ممارساتها بفعل الاعتراف نفسه، حيث يصل فوكو، وبعد أن يثبت حقيقة كون الجنس مع المسيحية، كان يمثل مادة الاعتراف، أو ربما يمثل الجنس الشيء الذي يعترف به؟ إلى خلاصة ونتيجة مفادها، "إن وضع الجنس في تنوع أشكاله وعلاقاته، قطعتان لجاهزية واحدة. تتمفصلان بفضل العامل المركزي للاعتراف، كان الجنس بمثابة ركيزة لتلقين المعرفة. وبالنسبة إلينا، يترابط الجنس والحقيقة في الاعتراف، ولكن هذه المرة فإن الحقيقة هي التي تقوم مقام الركيزة للجنس ومظاهره"<sup>(126)</sup>.

ثم أنَّ فوكو يذكر عدة إجراءات أسهمت في تكوين أرشيف الملذات الجنسية، أولاً الترميز العيادي لـ (انتزاع الكلام) وهو مجموعة وسائل لإعادة إدراج الإجراء الاعترافي في إطار ملاحظات مقبولة علمياً، أي دمج العلماء للاعتراف بالفحص العيادي، وبالتالي إضفاء الصبغة العلمية على أشكال الاعتراف، ويبدو أن الاعترافات التي كان يتم الإدلاء بها تخضع للتدوين وإعادة كتابتها وتوزيعها لهذا الغرض، مثل عمليات سن القوانين، كإعطاء مجموعة من التعليمات والأعراف والتقاليد صفة قانونية، قوننتها، كذلك يخضع الاعتراف، لنفس هذه العملية، ولكن حسب صيغة علمية ثانياً، إلزامية قول كل شيء وإمكان السؤال عن كل شيء يجدان مبرر لهما في المبدأ القائل إن الجنس متمتع بقوة سببية متعددة الأشكال ولا تزول، أي إن الأخطار غير المحدودة التي يحملها الجنس معه تبرر الطابع الشامل للتحقيق الذي يتم إخضاعه له، ثالثاً، إذا كان يجب انتزاع حقيقة الجنس بواسطة الاعتراف، فليس لأن قول هذه الحقيقة صعب، أو لأن موانع الحشمة تحول دون ذلك، ولكن لأن عمل الجنس غامض، لقد غير القرن التاسع عشر

---

(125) ينظر: ميشيل فوكو: إرادة المعرفة: ص75.

(126) المصدر نفسه، ص75.

موضع الاعتراف بجعله جزءاً من مشروع خطاب علمي، أي بعد أن بدأت سلطة الكنيسة بالتراجع، لصالح الدولة العلمانية، تحول الاعتراف من ممارسة داخل أقبية الكنيسة، لغرض معرفة ما تخفيه الذات، إلى ممارسة علمية وفق سياقات دقيقة، ونظريات تسعى إلى أن يعرف الإنسان نفسه، فلم يعد الاعتراف يتناول ما تريد أن تخفيه الذات، بل ما يخفي على الإنسان نفسه، رابعاً، آلية التأويل، إن عملية الاعتراف ليست أحادية الجانب فالبوح وحده لا يكفي ولا يظهر الحقيقة إلى النور دفعة واحدة، إنها تتكون من عمل شخصين: هي موجودة وناقصة وتخفي على ذاتها عند من يتكلم، ولا تكتمل إلا عند من يتلقاها، يتعين على هذا الأخير أن يقول حقيقة هذه الحقيقة الخفية، ليكون سيد الحقيقة ووظيفته التأويل، خامساً، طبننة الاعتراف، حيث يتم الحصول على الاعتراف ونتائجه من خلال إعادة صياغتها في عبارات علمية تحت شكل عمليات علاجية<sup>(127)</sup>، بمعنى تقديم الاعتراف في شكل صياغة علمية تتسق والمصطلح الطبي، وبالإمكان استخدامها عبر توظيفها في مسائل علاجية، ولعل في ذلك إشارة إلى وجود هذا التحالف بين المعرفي والسلطوي، إلى درجة يتلاشى فيها الموجود الإنساني، باعتباره حقلاً مفتوحاً للتجربة العلمية فقط، ليس أكثر من ذلك.

كل تلك الإجراءات المشار إليها تمثل عمليات ووسائل تكييف وتكثيف لإنتاج وإقامة علم للجنس أو ما يسميه فوكو بالجنسانية، والتي تعني لدى فوكو "الصياغة العلمية للجنس وما يكتنفها من جاهزيات السلطة والمعرفة"<sup>(128)</sup>، يتضح مما سبق إن الإشكال الأساسي الذي أصبح يحتل مكانة ذات أهمية بالغة لدى فوكو، إنما يتعلق بمعرفة حقيقة الذات من خلال تتبع مختلف ممارساتها، فمرة نلاحظ إن فوكو يتتبعها في إطار علاقتها وتشكلها بمفهوم الجنون، ومرة أخرى في علاقتها بمفهوم العقاب، وشخص المجرم المدان، وتحديدات وأنماط وتجليات السلطة، ومرة ثالثة من خلال تتبع فوكو لأشكال ولادة الذات عبر التاريخ، وهو ما سعى إلى تبيانها في تاريخ الجنسانية.

(127) ينظر: ميشيل فوكو: إرادة المعرفة، ص 79-80.

(128) المصدر نفسه: ص 81.

لذا وفي السياق ذاته تجدر الإشارة إلى أن فوكو يشير بوضوح إلى أن هدف أعماله لم يكن تحليل ظواهر السلطة، أو تأسيس النهج الذي يمكن من هذا التحليل، بل إن غايته كانت دوماً كتابة تاريخ مختلف صيغ التنشئة الذاتية، في الثقافة الغربية<sup>(129)</sup>.

#### 4 - من استخدام اللذات إلى الانهمام بالذات

يفتح فوكو كتاب استخدام اللذات، بإيضاح حقيقة "إن هذه الأبحاث ما كان عليها أن تكون تاريخاً لسلوكيات، لم يكن قصدي إعادة إنشاء لتاريخ التصرفات والممارسات الجنسية بحسب أشكالها المتتابة، وتطورها، وانتشارها، إذ كنت أريد مبدئياً التوقف أمام هذا المعنى، جد اليومي، وجد الراهن للجنسانية"<sup>(130)</sup>، طالما كان هنالك سؤال أساسي ينطلق منه فوكو يحدد لنا مسار عمله ويكشف لنا عن الخطة التي يود إتباعها في الكشف ومحاولة إجابة هذا السؤال، "لماذا السلوك الجنسي، لماذا الفعاليات واللذات الناجمة عنه، أ تكون موضوع اهتمام أخلاقي"<sup>(131)</sup>.

"يتضح أن فوكو لا يتناول حركية الجنس من حيث صيغ السلطة المرتبطة بها، أو من حيث المحرمات والموانع المتعلقة بها، بل يتناولها من منظور تاريخ للحقيقة متمثل في أنماط أشكال السلوك البشري"<sup>(132)</sup>.

"كيف ولماذا وتحت أي شكل قد تم تشكيل الفعالية الجنسية كحيز أخلاقي، إنني وفي طرحي هذا السؤال العام، فقد ظهر لي أن هذه المشكلية قد ارتبطت بمجموعة من الممارسات التي كان لها أهمية عظيمة: وهو ما يمكن أن ندعوه (فنون الوجود). نفهم منها الممارسات التفكيرية والإرادية التي يمكن للبشر، ليس فقط أن يثبتوا عبرها قواعد السلوك، ولكنهم يسعون

---

(129) ينظر: السيد ولد اباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص 207.

(130) ميشيل فوكو: تاريخ الجنسية، ج 2، استعمال اللذات، ترجمة جورج ابي صالح،

مراجعة: مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، بيروت، 1991، ص 7.

(131) ميشيل فوكو: استعمال اللذات: ص 11.

(132) السيد ولد اباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص 218.

من خلالها إلى أن يتغيروا هم أنفسهم، وان يجعلوا من حياتهم نوعاً من إنتاج فني يتمتع ببعض القيم الجمالية<sup>(133)</sup>.

إذا يبدو من الواضح أنه في ظل نظام المنع والتحریم لا يمكن الإجابة عن سؤال لماذا السلوك الجنسي، بل إن فوكو يقترح الإجابة عنه في ظل ما يسميه بـ فن العيش، وتقنيات الذات، التي تمارس بها ومن خلالها اللذات، التي شاعت وانتشرت في المرحلة اليونانية وفي القرنين الأولين للميلاد،<sup>(134)</sup> "ولعل ما أثار فوكو أثناء ترحله في غمار التجربة اليونانية، هو هذه الاشكلة، أي الممارسة المكثفة للرغبات وتعدد مواقعها لتشمل كل مجالات العلاقة بين الأفراد الأحرار، والتي تبرز في محاور، الزوجة، الغلمان، الحقيقة"<sup>(135)</sup>.

بعبارة أخرى، ووفق ما تقدم، من الممكن اعتبار أن تاريخ الجنس لدى فوكو يمثل قبل كل شيء تاريخ الأخلاق، وينقسم هذا الفكر إلى أربعة موضوعات "يجب أن ندرك بأنه قد تكون باكراً جداً، في التفكير الأخلاقي للعصور القديمة، مبحث- ((مبحث رباعي))- الأول خاص بالتزهد الجنسي حول الحياة الجسدية وبصدها، والثاني حول مؤسسة الزواج، والثالث حول العلاقة بين الرجال، والرابع حول وجود الحكمة"<sup>(136)</sup>.

يشير فوكو إلى صعوبة إيجاد مفهوم يقابل ويمائل الجنسانية لدى اليونانيين، أي مفهوم يجمع ظواهر متعددة في إطاره، حتى وإن كانوا يملكون الكثير من المفردات للتدليل على التصرفات الجنسية، لذا ينتقي فوكو مفردة "الافروديزيات\*"، التي تعد مقولة شاملة تندرج ضمنها جميع

---

(133) ميشيل فوكو: استعمال اللذات، ص12.

(134) ينظر الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص282.

(135) ينظر: السيد ولد اباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص218.

(136) ميشيل فوكو: استعمال اللذات، ص19.

(\*) افروديزيات: نسبة إلى "افروديته Aphrodite" آلهة الحب والشهوة والجمال لدى اليونان، تعرف لدى الرومان باسم فينوس، ولدى البابليين عشتار، ويعني اسمها (الماشية على زبد البحر)، ينظر، كاظم سعد الدين (جمع وترجمة)، معجم الميثولوجيا الكلاسيكية، دار المأمون للترجمة والنشر، العراق- بغداد، ط1، 2006، ص60

الحركات والأفعال والممارسات<sup>(137)</sup>، والتي تتضمن الموضوعات الأخلاقية الأربعة المشار إليها أعلاه.

وتترجم الافروديزيات عادة إلى، لذات الحب، أو العلاقات الجنسية، أو الشهوة، ترسم هذه المقولة بالنسبة لـ فوكو فضاءاً واسعاً يمكنه من تتبع أنماط الصياغة الأخلاقية - للممارسة الجنسية، وتتلخص في أربعة مفاهيم أساسية، يعبر كل واحد منها عن محور من محاور إستراتيجية التنشئة الذاتية، لدى فوكو، وهي :

1. APHrodisia - اللذات- الجوهر الخلقي في السلوك الجنسي. وهي أفعال، وحركات، وملامسات تسبب نوعاً معيناً من اللذة<sup>(138)</sup>، أي ما يتعلق بمجمل النشاط الجنسي، كما يشير إلى أي اتصال جنسي<sup>(139)</sup>
  2. Chresis - الاستعمال- نمط الخضوع الذاتي الذي تلتزم به الممارسة الجنسية. يرتبط هذا التعبير اليوناني الشائع بالنشاط الجنسي، عن أوقات من السنة أو فترات من العمر يحسن فيها استعمال اللذات، كما تتعلق العبارة أيضاً بكيفية قيام الفرد بنشاطه الجنسي، وبطريقة تصرفه في هذا المجال<sup>(140)</sup>.
  3. EnKrateia - ضبط النفس- نمط التحكم في الذات والسيطرة عليها. وتقابل نوعاً ما الاعتدال حيث نجد كليهما أي ضبط النفس والاعتدال، مستعملان معاً، أو بالتناوب بمعانٍ قريبة جداً، ويتصف ضبط النفس بحسب فوكو، وبشكل فعال بتمالك النفس والسيطرة عليها في مجال اللذات والرغبات<sup>(141)</sup>.
  4. Sophrosune - الاعتدال والحكمة- غائية السلوك الأخلاقي.
- إن النشاط الجنسي وعلى الرغم من كونه موضوع مفاضلة وتقدير

---

(137) ينظر: ميشيل فوكو: استعمال اللذات، ص29.

(138) ينظر: ميشيل فوكو: استعمال اللذات، ص32.

(139) المصدر نفسه، ص36.

(140) المصدر نفسه، ص40.

(141) المصدر نفسه، ص46.

أخلاقي، بالنسبة لليونان، ألا إنهم لا يعتبروه شراً أو علامة انحطاط، بل هو أمر طبيعي كونه يخص استمرار النوع البشري بواسطة التناسل، وإذا تم تقديره أخلاقياً فهذا يعود إلى نوع الممارسة وطريقة الاستعمال، على أساس هذا الفهم للنشاط الجنسي في اليونان، كان تساؤلهم وتفكيرهم يدور حول الاستعمال، استعمال الملذات<sup>(142)</sup>، هذا يعني إن استعمال الجنس لا بد أن يخضع لمبدأ مهم هو الاعتدال والحكمة وعدم الإسراف، والقدرة على التحكم في الذات والسيطرة عليها، ويترتب على ذلك "إن الفرد في حاجة إلى تقنية وإلى تطبيق وإلى مهارة توجه الفعل في وقته، حسب سياقه، وتبعا لغاياته، آخذة المبادئ العامة في الاعتبار، إذا في هذا النوع من الأخلاق لا يتكون الفرد كذات أخلاقية بتعميم قاعدة فعله. إنما على العكس بموقف وبحث، يفردنان فعله، ويعدلانه، ويستطيعان أن يضيفا عليه روعة فريدة من خلال البنية العقلانية والرزينة المنسوبة إليه"<sup>(143)</sup>.

ترتبط قيمة أخرى بفضيلة الاعتدال وتكملها، السيطرة على النفس والتحكم فيها، إنها صورة للتحكم في الذات داخل مجال الرغبات والملذات، فهو صراع مع الذات نفسها، صراع الفرد مع نفسه، والانتصار على الذات لا يكون من خلال القضاء على الرغبات، وإنما السيطرة عليها، تلك الحال التي تقود إلى الحرية، "إن الاعتدال أو الحالة التي ننزع إلى بلوغها بضبط النفس والتحكم في ممارسة اللذات، موصوفة كحرية، فإذا كان كبح الرغبات والملذات مهما إلى هذا الحد، فليس ذلك من أجل الحفاظ على نقاوتها أو استعادتها، إنما لكي يكون المرء حراً ويتمكن من البقاء كذلك، فالحرية التي يقتضي إقامتها والحفاظ عليها هي بالطبع حرية المواطنين بمجملهم"<sup>(144)</sup>.

ألا أن هذه الحرية الممنوحة للمواطنين بحسب فوكو كانت تخضع إلى نوع من التنميط من الفكر اليوناني، الذي كان يسعى إلى تحديد الحرية التي

(142) ينظر: السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص 222.

(143) ميشيل فوكو: استعمال اللذات، ص 45.

(144) المصدر نفسه، ص 55.



يمارسها الرجل، باعتباره مواطناً، وذلك من خلال تتبع فوكو لعدة محطات في فضاء هذا الفكر، من نظام الحمية حيث ركز الطب اليوناني على مظاهر الصحة والمرض في النشاط الجنسي، إلى نظام الزواج وكيفية اختزل الأسرة في عملية ضمان تكاثر النسل، حتى أباح إقامة علاقات خارجية وغير شرعية، بالنسبة للرجل، أما في حالة المرأة فتعاقب، وعشق الغلمان، وهو حق أن يمتلك اليوناني غلام أو فتى، كعشيق، فهو وإن كان غير مباح قانوناً إلا أنه مقبول عرفاً، من طرف الرأي العام، أي من الناحية العرفية، وصولاً إلى الحب والحقيقة، ويحدد فوكو عدة مستويات في هذا الإطار، مستوى الانتقال من مسألة السلوك العشقي إلى التساؤل حول حقيقة الحب، مستوى سؤال الحب، وماهيته وطبيعته، التساؤل عن الحب الحقيقي وعلاقة الروحي بالجسد؟<sup>(145)</sup>.

نستنتج مما سبق، أن الإغريق القدماء اهتموا بالسلوك الجنسي من حيث هو رهان أخلاقي، وقد تجلّى ذلك في حقل الممارسة المتعدد، الذي أشار إليه فوكو، تدبير المنزل، حب الغلمان، النظام الصحي، كما إنهم بحثوا السبل التي من شأنها أن تقدم لهم عيشاً معتدلاً يخضع لآليات ضبط النفس، لغرض تحقيق الحرية من المستوى الفردي كمقياس، إلى المستوى الجماعي، ألا إن المهم في كل ذلك من وجهة نظرنا هو هل نجح فوكو في الإجابة عن سؤاله الذي ما انفك يكرره، سؤال الحقيقة، والتي مارسها من خلال مفهوم الاشكلة، الذي يعني إطار البحث في كيفية تشكل حقيقة شيء ما، سواء كان المجنون، أو المنحرف، أو الذات، "إن السؤال الذي أود طرحه هو هذا: كيف استطاعت أن تشكل مسألة حقيقة الذات، من خلال هذه المجموعة من الظواهر والعمليات التاريخية، التي يمكن أن نسميها ثقافتنا؟ كيف ولماذا وبأي ثمن أسسنا خطاباً حقيقياً حول الذات، وعن هذه الذات التي ليست نحن لأنها ذات المجنون (المقصود هنا كتابه تاريخ الجنون) أو ذات المنحرف (كتاب المراقبة والمعاقبة) وأخيراً هذه الذات التي

(145) ينظر: الزواوي بغورة: ص، ص، ص 287، 288، 289، وينظر: السيد ولد اباه:

ص، ص، ص، 225، 226، 227.

هي نحن مباشرة الذات التي لنا ومن اجلنا وفي فرديتنا (تاريخ الجنسية)، انه سؤال تشكّل وتكون حقيقة الذات، تحت هذه الأشكال الثلاثة هو ما حاولت طرحه<sup>(146)</sup>، إذا نختتم القول حول إشكالية الفلسفة لدى فوكو بكونها الإطار الذي يتوزع من خلال مفهوم الاشكالية، بوصفه، عملية إنتاج للحقيقة تتوزع بين الممارسات الخطابية، واللا خطابية، النظري والعملي، وكيفية تتّكون الحقيقة، التي تتوزع بين، الجنون، السلطة، الذات، وفق آليات الخطاب، المشروط بالمعرفي والسلطوي.

ألا أن ما تجدر ملاحظته في معالجة فوكو، لطرق التنشئة التي مرت بها الذات، هو عدم إشارته إلى وجود انقطاعات معرفية واضحة، داخل بنية الحقب التاريخية التي استعرضها، اليونانية والرومانية، المسيحية، أو حتى الحديثة، كما هو الحال مع الجنون، أو السلطة، بل يكفي بتتبع تحولات مفهوم الاعتراف، ويذهب إلى وجود ثوابت مشتركة من الممارسات التي تتعلق بالحياة الجنسية بصورة عامة وهي:

- 1) التخوف من الاتصال الجنسي الشاذ / غير الشرعي / الذي قد يؤدي إلى إلحاق الضرر، والأذى الصحي والجسدي.
  - 2) هنالك نوع من الالتزام بنموذج سلوكي أخلاقي يتم وضعه من الفلاسفة والأخلاقين.
  - 3) الشذوذ الجنسي، والمثلية الجنسية، التي كانت سائدة آنذاك، وذات حضور طبيعي في بنية تلك المجتمعات، إنها صورة نموذجية للمثليين، والشاذين جنسياً.
  - 4) التزهد، أو الأنموذج ألزهدى، الذي يقوم على أساس من الارتياض، بدواعي الحكمة، للوصول إلى حقيقة الذات<sup>(147)</sup>.
- فما عساها تكون دلالة تلك الثوابت بين هاتين الحقتين؟ إلا كونها

---

(146) ميشيل فوكو، تاويل الذات (دروس الكوليج دو فرانس - 1981-1982)، ترجمة وتقديم، الزواوي بغورة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2011، ص239-240.

(147) ينظر: ميشال فوكو، استعمال الذات، ص14-15-16-17-18.

تشير إلى حقيقة يسيرة وواضحة، تفيد أن فوكو، ربما خفف من حدة قوله بوجود قطيعة معرفية، بذات حدة القطيعة التي قال بها سابقاً، مع الجنون، او السلطة، وهي دلالة للتحول النسبي في موقفه، هذا من جهة، من جهة أخرى، ربما أن فوكو قد عبر عن هذا التحول في الموقف من القول بالقطيعة المعرفية، من خلال استعاضته، بتتبع التطور الدلالي لأي مفهوم، لغرض بلوغ النتيجة التي يتوخاها، كما هو الحال في مفهوم الاعتراف، ولكن، ومما لاشك فيه، ورغم هذا التحول، فقد بقي فوكو أميناً، في تتبع تحولات الحقيقة في نهاية المطاف، دون ادعاء امتلاكها، بل لغرض الكشف عن هشاشة وضعف هذا المفهوم، وهذه صفة بقيت ملازمة لـ كتابات فوكو، صفة عدم الاستقرار والتحول الدائم، على صعيد صياغة المصطلح، وعلى صعيد المنهج، ألا انه تميز بثبات واضح وغير قابل للنقاش، فيما يخص، البحث عن الحقيقة، ومزاولة عمل الاشكلة، باستمرار، وفق طريقته.



## الفصل الثالث

### إشكالية المفهوم لدى جيل دولوز

#### المبحث الاول

#### الاطار العام لفلسفة دولوز

#### 1 - جيل دولوز في سطور

- \* 1925 ولادة جيل دولوز في باريس.
- \* 1944 أكمل دراسته الجامعية الفلسفية في السوربون.
- \* 1948 نال شهادة الأستاذية في تدريس الفلسفة.
- \* 1948-1957 زاول التدريس في عدة ثانويات.
- \* 1953 أصدر له كتاب "الامبريقية والذاتية، حول ديفد هيوم" مترجم.
- \* 1957-1960 أستاذ مساعد في تاريخ الفلسفة في السوربون.
- \* 1960-1964 عمل كباحث في المركز الوطني للبحوث العلمية.
- \* 1962 أصدر له كتاب "نيتشة والفلسفة" مترجم ويلتقي ميشيل فوكو.
- \* 1963 نشر كتاب "فلسفة كانط النقدية" مترجم.
- \* 1964 نشر كتاب "بروست والعلامات" غير مترجم.
- \* 1966 نشر كتاب "برغسون والبرغسونية، قلب صورة برغسون" مترجم.
- \* 1964-1969 يكلف بالتدريس في جامعة ليون.
- \* 1969 ناقش أطروحته الرئيسية "الاختلاف والتكرار" والذي

سيصبح من أهم كتاباته لاحقاً، مترجم، وأطروحته الثانوية "سينوزا ومشكلة التعبير" مترجم، ويلتقي في ذات العام فليكس غتاري ويتفقان على إصدار أعمال مشتركة.

- \* 1969 نشر كتاب "منطق المعنى" غير مترجم.
- \* 1969-1987 أستاذاً للفلسفة في جامعة (باريس- فينيسن) التي تختص بالعلوم الإنسانية والاجتماعية والفلسفة، ثم التقاعد.
- \* 1970 نشر كتاب "سينوزا نصوص مختارة" غير مترجم.
- \* 1972 نشر كتاب "ضد اوديب، اوديب مضاداً، الرأسمالية والفصام" بالاشتراك مع زميله فليكس غتاري، غير مترجم.
- \* 1975 نشر كتاب "كافكا من أجل أدب صغير" غير مترجم.
- \* 1977 نشر له "حوارات في الفلسفة والأدب، مع كلير برنيه" مترجم.
- \* 1980 نشر كتاب "ألف سطح، ألف ربوة" بالاشتراك مع فليكس غتاري غير مترجم.
- \* 1981 نشر كتاب "فرنسيس بيكن- منطق الإحساس" في جزأين غير مترجم.
- \* 1983 نشر "سينما (1) الصورة - الحركة" مترجم.
- \* 1985 نشر "سينما (2) الصورة- الزمان" مترجم.
- \* 1986 نشر كتاب "فوكو" مترجم تحت عنوان "مدخل إلى قراءة فوكو"، مترجم.
- \* 1988 كتاب "الطية- لايتنز" غير مترجم.
- \* 1990 نشر "مفاوضات" غير مترجم.
- \* 1991 نشر كتابه العمدة "ما الفلسفة" بالاشتراك مع زميله فليكس غتاري، مترجم.
- \* 1992 نشر "المستنفذ (في صموئيل بيكت)" غير مترجم، وتفاقم مرضه الرئوي بشدة.

- \* 1993 نشر كتاب "النقد والعيادة" غير مترجم .
- \* 1995 أنتحر في الرابع من تشرين الثاني، بقفزه من نافذة شفته عن عمر يناهز الـ 72 عاماً.
- \* وبعد قرابة سبع أو ثمان سنوات ينشر له وخلال العامين (2002-2003) "الجزيرة الصحراوية" و"نظامان للمجانين" لم تتم ترجمتهما<sup>(1)</sup>.

## 2 - مدخل لقراءة دولوز

عوداً على ذي بدء هذه الدراسة في فصلها الأول، وما انتهينا إليه في الفصل السابق، نعتقد ضرورة المرور السريع على طبيعة الفرض وشكله الذي سقناه حول المعنى الإشكالي للفلسفة، وتحديدأ في إطار ما بعد الحداثة، إذ اعتبرنا أن إشكالية الفلسفة للفكر ألما بعد حدائي تدور حول تساؤل أساسي مفاده : هل توجد هنالك إمكانية ومساحة وفضاء للتفكير والتفلسف تقع خارج نتاجات فلسفة الحداثة بإطلاقاتها وثوابتها وشعاراتها وسردياتها الكبرى، دون أية قصدية مسبقة أو إسقاط قسري يمارس على نمط التفكير ذاته؟

بمعنى، هل نستطيع التفكير والحديث عن إمكان للفلسفة دون أن نمت بصلة للسابق، ولما تم تناوله في إطار المشروع الحدائي؟ أي كيف نستطيع قول المختلف من خلال المتسق، من خلال العقل؟ الذي يمثل محور فلسفة الحداثة، وأتى للعقل، أن ينتج ويعبر عن الاختلاف، وبالتالي يتخارج ذات العقل عن دوره التقليدي لينتج المغاير؟ في إطار الفكر بصورة عامة، والتفلسف على نحو أخص.

تلك التساؤلات هي ما سنحاول الإجابة عنها، عبر قراءة استكشاف في فلسفة جيل دولوز، ولكن علينا قبل كل شيء تحديد الفرض الإشكالي

---

(1) ينظر: جمال نعيم: جيل دولوز وتجديد الفلسفة، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2010، ص 19-22. وينظر، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مصدر سابق ذكره، ص 262-263. وللمزيد ينظر: احمد عبد الحليم عطية، جيل دولوز سياسات الرغبة، الفكر المعاصر، سلسلة أوراق فلسفية، دار الفارابي - بيروت - لبنان، ط 1، 2011، ص 9-15 .

للفلسفة لدى دولوز، وهذا يتطلب منا تقديم إيضاح نحدد من خلاله مبررات اختيار العنوان الإشكالي للفلسفة لدى دولوز ومسلطين الضوء في السياق ذاته على النقاط الأساسية في فلسفته والتي تتمفصل مع الطابع الإشكالي لفلسفته والذي يحدده دولوز بوضوح، كما سنرى لاحقاً.

اشرنا في مدخل هذا الفصل إلى المحطات الأساسية في حياة دولوز، يرافقها مخططاً زمنياً لأهم كتبه، والمتتبع القارئ لهذه الفلسفة يجد أن دولوز، يبدو تقليدياً في الإطار العام، من ناحية دفاعه عن الحق في الفلسفة والتفلسف، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، نجده يرفض الفهم التقليدي للفلسفة الذي يعدها تفكيراً أو تاملأً أو تواصلأً، اذ نراه لا يخرج عن المباحث التقليدية للفلسفة، (الانطولوجي، الاستملوجي، الاكسيولوجي)، فمن الناحية الانطولوجية كان تساؤل دولوز الأساسي يقول: كيف تكون الفلسفة ممكنة في عالم لا يؤمن بالنظام؟ كيف تكون النظرية الكلية ممكنة في زمن لا يؤمن بغير الجزئيات؟ بصورة أخرى، كيف تؤسس لوجود العالم نظرياً، دون ان نفقد ماديته<sup>(2)</sup>؟.

في إطار تلك التساؤلات تجدر ملاحظة أن تلك المشكلات التي يثيرها دولوز لا ينبغي أخذها بقصدية المعنى الذي يتبادر إلى ذهن القارئ لأول وهلة، كأن يعترض البعض بتساؤل مضاد بالقول: وهل أن العالم يسير اليوم بدون نظام؟ ولتجاوز هذه الاعتراضات علينا ان نفهم، وهي أن تساؤلات دولوز تندرج تحت إطار الفكر الما بعد حدائي وهو يتميز بطروحات تقع خارج النمط التقليدي للسؤال وصياغته وأهدافه، ولما يرجى بلوغه من إجابات لنوع وشكل الأسئلة التي تطرح.

أما من الناحية الاستملوجية، فكان سؤال دولوز يهتم بالكيفية التي تمكنا من بناء تصور في المعرفة ولكن دون الرجوع إلى مفاهيم مثل، الماهية، الجوهر، الحقيقة، بل دون الاتكال على أشكال الصور الوثوقية

---

(2) ينظر: عادل حد جامي، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء- المغرب، ط 1، 2012، ص 5-6.



للفكر كافة، أي كيف تكون الفلسفة كمعرفة ممكنة دون التنازل لدعاوى نهاية الفلسفة<sup>(3)</sup>؟ في صورتها التقليدية الحداثوية، تلك الصورة التي فشلت، كما يعتقد دعاة تيار ما بعد الحداثة، في الوفاء بوعود تحرير الإنسان، وتحقيق رفاهيته، إلا أن دولوز يقف بكل قوة ووضوح للدفاع عن شرعية الفلسفة، ولكن انطلاقاً من الاختلاف، وليس التأسيس وفق نموذج التاريخ التقليدي للفلسفة.

أما من الناحية الأكسيولوجية فكان السؤال، بمثابة محاولة للتنفيذ والخروج من المتسق والتقليدي والأحادي التأسيس إلى المتعدد والمختلف من خلال الاختلاف ذاته كمفهوم للمغايرة وشرط لتحقيق العبور الذي يؤسس للحياة، إذ كيف نؤسس فكراً يؤمن بالحياة كقوة تعددية اختلافية تتجاوز كل ما هو جوهري يتم التأسيس وفقه، مثل، الإنسان، العقل، التاريخ؟ وبالتالي كيف نكون نظرية متماسكة في القيم دون السقوط في التجريد الكانطي؟ كيف نبني عقلاً عملياً دون التسليم للتوجيهات النظرية الرخوة، كنظريات الحوار أو أخلاق النقاش والتواصل<sup>(4)</sup>، كما هو الحال في دعوى هابرماس\* مثلاً.

---

(3) ينظر: عادل حدجامي، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، ص 7-8

(4) المصدر نفسه: ص 9.

(\*) يمثل الفيلسوف الألماني، يورغن هابرماس أحد أبرز ممثلي الحداثة الفلسفية، وهو صاحب المقولة الشهيرة (الحداثة مشروع لم ينجز بعد)، إلى جانب كونه أحد دعاة فلسفة التواصل، ويهدف التواصل باعتقاد هابرماس إلى توفير إمكانية لدى الأفراد ليكونوا قادرين على التعبير عن مقاصدهم ونواياهم للآخرين وبذلك يتم التواصل بين الأفراد، فهو معيارية عامة نمتلك القدرة على الاحتكام إليها حينما ينشأ النزاع الاجتماعي، من خلال ما يوفره من علاقة حوارية حرة بين فئات المجتمع المتعددة والمتباينة أيديولوجياً وطبقياً، علاقة تتوخى بناء وعي بمنأى عن ضغط المؤسسات والأجهزة، ويهدف هابرماس إلى فضح تلك الأيديولوجيات، والتفاوت الطبقي عبر وساطة العقل النقدي، ولكن ليس بمعنى النقد الذي استند إليه دعاة ما بعد الحداثة، وإنما، بالاستناد إلى مرجعيات حداثوية يمثل كانط، وهيجل أساس تلك المرجعية، حيث يهدف التواصل إلى إعادة الفهم إلى مركز الصدارة في البناء الفلسفي للإنسان الحداثي. هذا النوع من الفهم هو ما يرفضه دولوز رفضاً واضحاً وينتقده، على اعتبار أن النظر للفلسفة من منظور تواصلية لا يضيف على الفلسفة شيء جديد ولا تبدع مفهوماً ذو أهمية، فالتواصل مجرد تبادل آراء بين مجموعة أفراد، وتلك ليست الفلسفة التي يعتقد دولوز أنها كذلك، وهو ما سنراه على طول الفصل ينتقد ويرفض فكرة اعتبار الفلسفة نوع من التواصل، أو أنها تأملًا، فليس التواصل فلسفة ولا =

لذا نستشف مما تقدم، أن تساؤلات دولوز تمثل محاولة للسؤال عن إمكانية طرح السؤال خارج الصيغة التقليدية لنمط الحداثة ومشروعها وأنموذجها، حيث سنراه لاحقاً ينتهز كل فرصة مؤاتية لممارسة النقد لهذا المشروع وفلسفته ونظامه، خاصة في كتابه الأساسي (ما الفلسفة)، هذا ناهيك عن المرجعية التي يستند إليها دولوز فيما يخص صياغة المشكلات والإشكالات، وتفرقة بين المشكلات الحقيقية، وتلك الزائفة منها، كما يصوغها في كتابه (البرغسونية)، ويمر عليها كذلك في كتابه (الاختلاف والتكرار)، في معرض نقده لمسلمات صورة الفكر، حيث يرفض دولوز تلك المشكلات التقليدية الجاهزة كونها بحسب وصفه نوع من المشكلات الزائفة إن، " المجتمع واللغة التي تنقل منه الأوامر يعطيان لنا مشكلات جاهزة، ويفرضان علينا أن نحلها عبر ترك هامش ضيق من الحرية لنا" <sup>(5)</sup>، فبناء مشكلة ما، هو فن يتطلب المهارة وهذا أمر بالغ الأهمية، بل إن دولوز يعده أكثر أهمية من الحلول <sup>(6)</sup>، وهو يذهب إلى أبعد من ذلك الوصف حين يصور لنا أن هكذا نوع من المشكلات عبارة عن فكرة صيبانية ومدرسية، على اعتبار أن المعلم يعطي للتلميذ مشكلة ليعمل هذا الأخير على حلها، ووفق ذلك يتم إبقاؤنا في نوع من العبودية، وندور في فضاءات من الوهم، لذا تكمن الحرية في قدرتنا على اتخاذ القرار، بل وتكوين وصناعة المشكلات بأنفسنا <sup>(7)</sup>.

---

= الفلسفة تساوي التواصل، انها اقرب الى نوع من النقاشات والسجلات السياسية، لا اكثر من ذلك. ينظر، يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، دراسات فلسفية وفكرية، منشورات الثقافة، سورية- دمشق، 1995، ص5. وينظر، د. علي عبود، الاشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات الى فلسفة التواصل، هابرماس أنموذجاً، دار الامان، منشورات الاختلاف، ط 1، 2011، ص177-179. وينظر: مطاع صفدي، مقدمة مجلة العرب والفكر العالمي، تحرير، مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، العدد 23-24، 2008، ص1.

(5) جيل دولوز: البرغسونية، ترجمة، اسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، 1997، ص8.

(6) ينظر: جيل دولوز، كليبر بارنيه: حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ترجمة، عبد الحي ارزقان، احمد العلمي، أفريقيا الشرق- لبنان- بيروت، 1999، ص9.

(7) ينظر: جيل دولوز، البرغسونية، ترجمة أسامة الحاج، ص8.

لكن ما هو معيار التفرقة بين المشكلات الحقيقية، من جهة، والمشكلات الزائفة من جهة أخرى؟ يبدو دولوز ومن خلال النص أعلاه أنه يحاول أن يركز في التفرقة بين الزائف والحقيقي، بالاستناد إلى فكرة أو اعتقاد بسيط، وهو ضرورة رفض أي نوع من المشكلات الموروثة من الماضي، على اعتبار أنها وليدة مرحلة، وتلبي حاجة الحقبة التي انبثقت منها، في حين أن المشكلات الحقيقية، هي تلك التي نمتلك القدرة على طرحها في الحاضر الذي نعيشه، وبكل حرية ودون التقيد بأي سلطة تمارس أو تفرض علينا، وفق صيغ جاهزة وقوالب معدة سلفاً .

أن امتلاكنا مثل هذه القدرة، في صناعة المشكلات، هي الكفيلة باستبعاد المشكلات الزائفة واختفائها، كما يعتقد دولوز، "الحقيقة هي أن الأمر يتعلق، في الفلسفة وحتى في غيرها، بـ إيجاد المشكلات وبالتالي طرحها، أكثر مما بحلها، لأن مشكلة نظرية تُحل ما أن يتم طرحها بشكل جيد.. لكن طرح المشكلة ليس مجرد الاكتشاف، إنه الاختراع، فالاكتشاف يتناول ما هو موجود سابقاً، بالفعل أو بالقوة، أما الاختراع فيعطي الوجود لما لم يكن موجوداً، لما كان يمكن ألا يجيء ابداً"<sup>(8)</sup>.

الحقيقة أن تفرقة دولوز بين نوعي المشكلات، الزائفة والحقيقية، هي تفرقة أساسية وحاسمة وضرورية، وذلك يعود إلى سببين أساسيين نستطيع استنتاجهما من النص الذي سقناه أعلاه وهما:

**السبب الأول:** يحدد دولوز مهمة الفلسفة في العثور على المشكلات وطرحها، هذا التحديد سنجده متواشجا، وربما متضمناً في كتابه (ما الفلسفة)، حيث نجد طرحاً واضحاً وصريحاً من قبله، إلى الدمج بين المشكلة والتعريف، الذي يسوقه للفلسفة، باعتبارها إبداع للمفاهيم، فلا اختراع كما رأينا سابقاً، يقابل الإبداع ويساويه، على اعتبار أن (الإبداع) خلق شيء من لا شيء وليس على أي مثال سابق- هذا إن لم نفترض وجود مشكلة في ترجمة كلمة الاختراع من منطلق التفرقة المتعارف عليها بين

---

(8) جيل دولوز، البرغسونية، ترجمة أسامة الحاج: ص8.

الاختراع والإبداع والتي تشير فرق واضح بين المفهومين - فتكون مهمة ووظيفة الفلسفة هي فن صياغة وإبداع وخلق للإشكالات، أو هي نظرية في الاستشكالات، والتي نعني بها محاولة صياغة نظرية عن الفكر عامة، وعن فعل التفكير خاصة، أي الفلسفة، تكون فيها بعيدة ومنفصلة عن أي فرضية للمعرفة وللحل<sup>(9)</sup>.

بمعنى التفكير دون أي فهم مسبق، والغرض من هذا التأني بالنفس عن أي نوع من القياس وفقاً القابلية المنطقية فيما يخص طبيعة الإشكالات، بمعنى رفض مسلمات الفكر التقليدية، فهي محاولة من قبل دولوز لعدم الوقوع في فخ المتعالي والترانستندالي، كما يبدو لنا ذلك. "ليس معنى هذا الإلحاح على ماهية السؤال أن ننتهي إلى التضحية بالأجوبة والبقاء ضمن وضعية الجهل والشك المطلقين، كما قد يفهم، بل معناه أولاً تحرير الفكر من النزعة الغائية التي تقسم الفكر إلى ثنائيات مانوية يكون فيها الوجه السلبي وغير المنتج هو السؤال، ويكون فيها الوجه الخير والايجابي هو الحقيقة المستقرة التي ندركها في السؤال"<sup>(10)</sup> ومعناه ثانياً الخروج من المركزية الإنسية التي تجعل من الوعي شرطاً لوجود العالم من اجل عكس الصورة وبيان أن الإشكالي هو مشروط الفكر الذي يشرط ما سواه، أي هو الأول والفاعل، في حين أن الجواب (القضية الصادقة أو الكاذبة) ليس إلا الانعكاس البعدي، أي صورة الإشكال فقط وقد انعكس في الوعي كما الظلال<sup>(11)</sup>.

يبدو أن دولوز غير مهتم بتقديم الإجابات قدر اهتمامه، بالكيفية التي نطرح بها المشكلة على أنفسنا، فلا يجب القبول بالمشاكل الجاهزة والمتوارثة، بل علينا إعادة صياغتها من جديد واثارتها باستمرار.

**السبب الثاني:** أن المسألة الأساسية بحسب دولوز ليس إيجاد حلول

---

(9) ينظر: عادل حد جامي، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، ص112.

(10) جيل دولوز: منطق المعنى، نقلاً عن: عادل حد جامي، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، ص113.

(11) ينظر: عادل حد جامي، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، ص113

للمشكلات بقدر أهمية إثارة السؤال وطرح المشكلة الفلسفية، فهو رفض واضح وصريح لكثير من المشكلات التي جاء بها تاريخ الفلسفة، سواء من حيث صياغتها، أو توزيعها وتصنيفها وفق أهميتها، ولكافة النظم والموروث الميتافيزيقي، الذي ظهر عبر الرموز المؤسسة للحدثة الفلسفية (ديكارت، كانط، هيجل).

إذاً وبحسب ما تقدم، نستطيع القول، إنَّ التوجه العام لفلسفة دولوز يسير باتجاه المحاولات التي تسعى إلى تجاوز فلسفة الحدثة، بمجمل مباحثها التقليدية، في المعرفة، والوجود، والقيم، وهذا يتسق تماماً مع الفرض الذي سقناه في نهاية الفصل السابق، واعدنا صياغته في مقدمة هذا الفصل، وفي مسيرتها الخاصة، أي فلسفة دولوز، التي تسعى إلى تقديم نموذج فلسفي يتم بناءه وفق فهم مغاير يعتمد مفصلين اثنين:

**المفصل الأول،** هو صياغة وسبك اصطلاح إشكالي يتسم بالغموض والصعوبة والتعقيد في آن واحد<sup>(12)</sup>، ومكمن هذا الغموض الذي يحيط بالمصطلح الفلسفي الذي يقوم دولوز بسكه باستمرار، فيرجع إلى أسباب عدة، منها محاولة دولوز إعطاء صفة مميزة للاصطلاح الفلسفي، وإلى استعانتة بفروع معرفية مغايرة، ليستعير منها مصطلحات خاصة بها ملبساً إياها ثوباً ذي موضة ومعنى فلسفي، وبخاصة استعارته لمفاهيم علم الجغرافية، أو الفيزياء، كما سنرى لاحقاً، أما فيما يخص الجودة على صعيد الطرح الفلسفي، فتكمن في محاولته إضفاء القدرة على تقديم فهم متميز وملفت للانتباه، لمصطلح الإشكال في علاقته بالفلسفة، وهنا تندغم هذه العلاقة لتعطينا شكل **المفصل الثاني**، والذي يتعلق بالفلسفة بعدها فناً وعملية إبداع للمفهوم، والذي يساوي ويقابل الإشكال، هنا يتضح أن محاولة بناء نظرية عن الفكر عامة وعن فعل التفكير خاصة، تكون فيها بعيدة ومنفصلة عن أي فرضية للمعرفة، تستحضر الذات العارفة، وموضوع المعرفة.

هذا يعني اختبار لقابلية وقدرة الفلسفة على الخروج من الأنماط

---

(12) ينظر: بدر الدين مصطفی، فلسفة ما بعد الحدثة، مصدر سابق ذكره، ص 111.

التقليدية للتفكير التي دأبت الفلسفة على ممارستها، سواء ثنائيات ديكرتية، أو ثلاثيات هيكلية، الثنائيات التي تمثل ميلاد الحداثة، والثلاثيات التي أعلن صاحبها عن وصول البشرية في مسيرة تقدمها إلى مرحلة اكتمالها، يقول دولوز 'بدأت أذن بتاريخ الفلسفة حينما كان لا يزال يفرض نفسه. لم أكن أتوفر على وسائل التخلص منه كي اشتغل لحسابي الخاص. لم أكن أحتمل لا ديكرت أي الثنائيات والكوجيتو، ولا هيكل أي الثالث وعمل السلب. هكذا كنت أحب كتابا يبدو أنهم يشكلون جزء من تاريخ الفلسفة، ولكنهم ينفلتون منه جزئياً أو كلياً، أمثال سيينوزا وهيوم ونيش وبرانسون، اعتقد أن همي تركز في جميع الأحوال على وصف هذه الممارسة للفكر من حيث كونها تعارض مع الصورة التقليدية التي وضعتها الفلسفة في الفكر كي تفرض عليه الخضوع وتمنعه من العمل' (13).

بالتالي فإن دولوز يسعى إلى الخوض في مناطق أخرى تستحضر الهوامش واللامفكر فيه والمسكوت عنه، طوال عقود أو ربما قرون مضت، وربما هي محاولة للفكاك من السلطة التي تمارس من قبل تاريخ الفلسفة ذاته، على الفلسفة، 'لقد كان تاريخ الفلسفة دائماً عاملاً سلطوياً داخل الفلسفة، كيف تودون التفكير دون قراءة أفلاطون وديكرت وكانط وهيدغر' (14). ولكن يبقى الرهان الحقيقي والتحدي المائل طوال الخط، هو هل استطاع بالفعل دولوز تجاوز مركزية التأسيس؟، سواء من خلال الفلسفة ذاتها كوظيفة تعمل على التجاوز وفق فن للإبداع، أو من خلال المفهوم، الذي يضم ويحتوي كل شيء إلا أنه ليس كلياً، والسؤال الذي نود طرحه الآن، ألم يصبح المفهوم مركزاً جديداً لا يمكن الفكاك من شدة جذبه؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه في القادم من البحث.

(13) جيل دولوز، كلير بارنيه: حوارات في الفلسفة والادب والتحليل النفسي والسياسة، ترجمة، عبد الحي ارزقان، أحمد العلمي، ص 25-26.

(14) جيل دولوز، كلير بارنيه: حوارات في الفلسفة والادب والتحليل النفسي والسياسة، ص 23.

### 3 - الطابع العام لإشكالية دولوز

نتنقل الآن للحديث عن معنى إشكالية الفلسفة لدى دولوز، والتي تم تحديدها بعنوان الإشكالية المفهومية للفلسفة، وهنا يجدر بنا تحديد ومراعاة وملاحظة أمرين اثنين، أولاً، أن هنالك فرضاً عاماً، إطاراً نظرياً ومنهجياً للبحث تم السير وفقاً له من الفصل الأول وحتى نهاية هذا البحث جهد الإمكان، ويفيد هذا الفرض أن الفلسفة في كل حقبة، بل ولدى كل فيلسوف، هي عبارة عن إطار إشكالي تدور حوله وفيه ومن خلاله كل فلسفة من الفلسفات، تمثل الرابط المفصلي، والأفق والفضاء الذي تتحرك من خلاله، ويضم في طياته عدة مشكلات أو مسائل، تمثل وتحتل مكان الأولوية والأهمية في البنية العامة لتلك الإشكالية، والتي تأتي نتيجة حدوث قطيعة معرفية، جراء حدوث كشف علمي مهم يدفع علماء وفلاسفة تلك الحقبة إلى التفكير بطريقة تتسق وطبيعة هذا الكشف، والنموذج المعياري الجديد<sup>(15)</sup>.

ربما يكون تأثير ظهور ديانة معينة كتأثير الكشف العلمي، ليسود أنموذج من التفكير يتفق والتعاليم الجديدة، بفعل مجموعة تفاعل معقدة لعدة عوامل، ولعل عصر الحداثة هو مثال جيد للكشف العلمي، الذي تم توظيفه بإتقان من قبل الفلاسفة، في حين كانت العصور الوسيطة تشير إلى سيادة النموذج اللاهوتي في التفكير، والذي استمر قرابة اثنتا عشرة قرناً من الزمان، وفي حالة دولوز يمثل مصطلح (المفهوم) هذا الرابط والفضاء الذي يثير الكثير من المشكلات، إلا أنه وبكل تأكيد لا يقابل هيمنة التفكير اللاهوتي في العصور الوسطى، ثانياً، أن الوجه الآخر والمعنى الضمني للإشكال هو التساؤل المستمر والذي يتحرك وفق نظام ونسق داخلي تفرضه آليات تشتغل داخل الإشكالية بصورة عامة، والفلسفة كما يرى دولوز تمثل صيغة استفهامية تعمل على خلق وإبداع المفاهيم، وإثارة الإشكالات، التي

---

(15) هاشم صالح: مخاضات الحداثة التنويرية القطيعة الاستمولوجية في الفكر والحياة،

تشتغل بدورها في اتجاهات متنوعة وغير محددة ولا متعينة<sup>(16)</sup>.

لذا نستطيع القول: إن إشكالية الفلسفة لدى دولوز تتحدد من خلال وظيفة الفلسفة، باعتبارها فن إبداع وابتكار للمفاهيم، فهي إشكالية مفهومية، ونعني بها قدرة الفلسفة على إثارة التساؤلات والإشكالات بصيغة مفهومية، تعمل في حقول الفلسفة ومباحثها، باعتبارها إمكان لا ينضب من القدرة على خلق المشكلات، دون الاهتمام بنوع وطبيعة الإجابات، فهي لا تتوخى الإجابات، قدر انهماهما بطريقة صياغة التساؤلات، فبقاء الفلسفة مرهون بقوة السؤال الذي تطرحه، لا بالأجوبة التي تقدمها.

فما هي الفلسفة لدى دولوز؟ كيف تبتكر وتبدع المفاهيم؟ ما هي طبيعة المفهوم؟ ما هي حدوده؟ ما هي شروط تشكله؟ هذا ما سنقف عنده في قادم الصفحات، لنوضح ما سقناه حول طبيعة إشكالية الفلسفة لدى دولوز، من خلال إيضاح بنية المفهوم، في إطار علاقته بالفلسفة، وفي الفلسفة في علاقتها بالمفهوم بعدها إبداع لفعل التفكير وليس فرضية للمعرفة وللحلول.

---

(16) ينظر: احمد عبد الحليم عطية، جيل دولوز سياسات الرغبة، الفكر المعاصر، سلسلة أوراق فلسفية، ص 18



## المبحث الثاني

### اشكالية المفهوم\* لدى دولوز

#### 1 - المفهوم، مدخل للفهم

إن تعريف الفلسفة "الحقل المعرفي القائم على إبداع المفاهيم"<sup>(17)</sup>، يتطلب منا الوقوف قبل كل شيء، على حقيقة ما يعنيه دولوز بالمفهوم، محاولين رسم حدود ما يعنيه، ووضع معالم تصف تشكّله، من منطلق يحاول عقد مقارنة بين المفهوم بعده نتاج عملية إبداعية للفلسفة، من جهة، وبين بناء مقارنة للمفهوم تيسير بشكل متوازي وربما مساوي لفرض ما تعنيه إشكالية الفلسفة لدى دولوز، من جهة أخرى، وذلك ما سيتم السعي إلى توضيحه من خلال اعتبار، أن كل ما يثيره المفهوم، من وجهة نظر دولوز،

---

(\*) المفهوم (concept)، يدل على المعنى بوصفه فكرة مجردة ولماحة، وقابلة للتعميم، وهو ذو دلالتين، الأولى مفاهيم محضة قبلية غير مستقاة من التجربة، مثل مفاهيم الوحدة والكثرة، والثانية مفاهيم بعدية تصورات عامة تحدد أصناف أشياء معطاة أو موضوعة وتتناسب مع كيفية الأفراد المكونين لهذه الأصناف، مثل مفهوم الطير، اللذة، وتجدر الإشارة إلى أن هنالك من سبق دولوز في التأكيد على أهمية دراسة المفاهيم في تاريخ الفلسفة مثل كتاب (دراسة المفاهيم) لـ كريستوفر بيكوك (1950) الذي أكد أن مدار اشتغال الفلاسفة القدماء والوسطويين إنما كان يتناول المفاهيم، وكذلك فيلسوف الجمال الأمريكي موريس ويتز (1916-1981) قد أكد أن ما من فيلسوف إلا وشأنه أن يستخدم المفاهيم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب أن تكون لكل فيلسوف نظرية في المفاهيم، كما أن هنالك وجهتي مختلفتين للنظر للمفهوم في الفلسفة الحديثة والمعاصرة تتوزع بين التقليد القاري، والتقليد الانجلوسكسوني، فهذا التقليد الأخير هو الذي استجد النظر فيه دائماً للمفاهيم ولكن من وجهة نظر منطقية ولغوية، في حين أن التقليد القاري كان أكثر ميلاً للنظر إلى المفهوم من زاوية تختلف تماماً عن التقليد الانجلوسكسوني، وهذا ما فعله دولوز والذي ذهب إلى ما لم يذهب إليه أي فيلسوف انجلوسكسوني، بل وحتى أي فيلسوف معاصر له، وهو النظر إلى الفلسفة باعتبارها إبداعاً للمفاهيم، كما سنرى ذلك لاحقاً. ينظر، أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، المجلد الأول، 194-195. وينظر: د. محمد الشيخ، بناء المفاهيم وإعادة بنائها، مفهوم الميتافيزيقا نموذجاً، عالم الفكر، تحرير، ماضي باني المطيري، العدد 2، المجلد 41، 2012، ص 7-8.

(17) جيل دولوز، فليكس غتاري: ما هي الفلسفة، ترجمة ومراجعة وتقديم، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، لبنان-بيروت، ط 1، 1997، ص 30.

هو عبارة عن مشكلات متنوعة، ومتعددة، ومتداخلة في آن واحد، تطوف في فضاء المفهوم، كإطار عام يضم ويحتوي وينتج تلك المشكلات.

لذا فإن البحث في المفهوم والكتابة عنه تتطلب إقامة نوع من الفرز، الذي يعتمد على دولوز في تصنيف أنواع المفاهيم، وقبل الخوض في عملية التبويب هذه، وتحديد مستويات الاشتغال المفهومي لديه، نعتقد أهمية إبداء موقف أو ملاحظة استباقية، ربما، وذات طابع نقدي، نسعى من خلالها إلى تحقيق مسألة مزدوجة، فمن جهة، نفي التصور الأولي الذي يتبادر إلى الذهن لأول وهلة، والذي يدور حول السؤال القائل: ما هو الجديد في القول، إنَّ الفلسفة هي حقل يختص بإبداع المفاهيم؟ فتاريخ الفلسفة، كما نعلم، حافل بكثير من النماذج على المستوى الفردي للفلاسفة، والمستوى المذهبي، للأنساق الفلسفية، والتي أبدعت وابتكرت مفاهيم ذات أهمية بالغة في تاريخ الفلسفة، لذا فالسؤال مبرر، ما الجديد الذي يريد قوله دولوز، في هذا التعريف؟ وكيف تحول هذا السؤال، إلى صيغة ذات طابع إشكالي؟ الإجابة عن هذا التساؤل هو ما سيحدد الجهة الأخرى للمسألة المزدوجة.

كثيرة هي المجالات التي تبعد مفاهيمها الخاصة بها، فإبداع المفهوم ليس حكراً على الفلسفة، وعلى الذين يمارسونها، العلم، الفن، المنطق، ربما جميع مجالات المعرفة تزاوّل هذه المهمة، كل حسب طريقته، لكن لدولوز طريقته ومسلكه المميز، في التعاطي مع هذا النوع من التعريف الوظيفي، الذي يسبغه على الفلسفة، من خلال طريقة التفكير التي يمارسها في الفلسفة، وحولها\* في تحديد شكل المفهوم واليات اشتغاله، عبر تاريخ

---

(\*) تجدر الإشارة في هذا المقام إلى مضمون رسالة بعث بها دولوز إلى أحد أصدقائه، والتي نشرت فيما بعد، وجاء فيها " لقد كانت طريقتي دائماً في التحرر من تاريخ الفلسفة هي أن أفهم تاريخ الفلسفة باعتباره نوعاً من المكر بالفلاسفة، كنت أحلم بأن أصل إلى أن استخرج من كاتب ما أفكاراً، تكون أفكاره، أي أن تكون هي ما يقوله فعلياً، لكنها في نفس الوقت غريبة عنه، ولقد كانت طريقتي في ذلك أن أراوغ وانزلق، وهو ما كان مصدراً لمتعة شخصية كبيرة. نقلاً عن، عادل حد جامي، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، ص 16، يتضح من هذا النص الطريقة التي يتبعها دولوز في قراءة تاريخ الفلسفة وكيفية التعاطي مع الفلاسفة، والتي نعتقد =

الفلسفة، ولكنه التاريخ غير التقليدي والرسمي، بحلته المدرسية، وخارج الإطار الأفلاطوني والأرسطي على حد سواء. "يسعى دولوز إلى نقل الفلسفة من وهم الميتافيزيقا الذي يتمثل في البحث عن الحقيقة، إلى حيز آخر، تصبح فيه المفاهيم أدوات ومفاتيح البحث، بتعددتها، وتصبح الممارسة

= انها طريقة تسير وفق منهجية انتقائية توفيقية في آن واحد، فلا يكتفي بالوصف، بل يتجاوزه إلى مساحة أخرى بعيدة وغريبة عن الفيلسوف المقروء نفسه، وفق مشروع قراءة يحاول تحرير الفلسفة من الاطر التقليدية التي اعتدناها. كما لا يفوتنا الاشارة الى المرجعيات والمصادر الفلسفية التي اعتمدها دولوز وقام بتوظيفها وتأثر بها، حيث تتوزع فلسفته بين الفلسفة اليونانية والوسيلة عن طريق استحضاره لـ فيلسوف الصيرورة هيرقليطس حيث يمثل التحول والتطور والتجدد المستمر سمة بارزة ومحوراً يحرك كل فلسفته، اما فيما يخص الاصول الوسيطة فقد تأثر بـ ابن سينا (370-428هـ) - (980-1037م)، وكانت الفكرة التي نالت اعجابه عن الشيخ الرئيس هي تصويره للممكن في نفسه والواجب بغيره " واجب الوجود"، اضافة الى ما قدمه (ابن سينا) من تصور فريد للماهية وهو تصور محايد يجعلها ليست كلية ولا جزئية، وانما ماهية فقط، وقد وظف دولوز مفهوم الحياد هذا اذ تأخذ المفاهيم الفلسفية عنده شكلاً محايداً، كما سنرى ذلك، اما في الفلسفة الحديثة، فقد تأثر بكل من (دافيد هيوم 1711-1776م) وباروخ سبينوزا (1632-1677م) واماويل كانط وفريدريك نيتشة اضافة لـ هنري برغسون (1859-1941م) ففما يتعلق بـ هيوم يعتقد دولوز انه قدم فهماً متميزاً حول التجريبية بعدها ممارسة ونظرية للعلاقات بين المفاهيم، اما سبينوزا فقد وفر لـ دولوز ما اسماء هذا الاخير (التعبير) الذي يمثل تعويض عن التواصل، اي تعبير عن عالم ممكن وإدخال عولم جديدة ممكنة في الفلسفة، بمعنى ان نكون قادرين على ادخال عوالم جديدة افتراضية للفلسفة، وهو ما يسعى اليه دولوز توفير مساحات افتراضية للأشتغال الفلسفي، اضافة الى مفهوم المحايثة، اما (كانط) فان الفكرة الاساسية التي وفرها لـ دولوز هي فكرة اختلاف طبيعة الملكات واوهام العقل التي تنشأ في داخله، حيث نجده يمارس النقد على صور الفكر الوثوقية من خلال الاستعانة بهذه الفكرة، كما سنوضح لاحقاً، وبصدد (نيتشة) نجد فكرة التنوع والاختلاف والعود، كما جاءت في كتابه الاساسي (الاختلاف والتكرار) وفكرة إرادة القوة، اضافة الى محاولة دولوز جعل الفلسفة فناً وهي تسعى سبقه اليه نيتشة من قبل، كما أخذ عن (برغسون) عدة مفاهيم مثل، الديمومة والتطور الخلاق، وفكرة الاختلاف في الطبيعة بمعزل عن الاختلافات النوعية وهي فروق اساسية وجوهرية بين الاشياء. اما تأثره بـ ميشيل فوكو فهذا ما سنفرد له مبحثاً مستقلاً نهاية الفصل، ولكن علينا ان نسلم بأن كل تلك المفاهيم التي يستعيرها دولوز من هؤلاء الفلاسفة تمثل فهم مستقل لـ دولوز ولا تمثل بالضرورة صورة مطابقة وأمينة لفلسفتهم. ينظر: فاطمة الزهراء بن زردة، جيل دولوز، موسوعة الابحاث الفلسفية، الرابطة العربية الاكاديمية للفلسفة، ج2، اشراف وتحرير، د. علي عبود، تأليف مجموعة من الاكاديميين العرب، تقديم علي حرب، منشورات الاختلاف- الجزائر، ط1، 2013، ص، ص، ص، ص، 1072-1073-1074-1075.

الفلسفة غير محددة بمبادئ أولى أرسطية أو كليات متعالية افلاطونية<sup>(18)</sup>.

ينطلق دولوز في مقارنته للفلسفة، من خلال استبعاد كل الصور أو التعريفات، التي كونتها الفلسفة عن نفسها، "لنر الآن، على الأقل، ما لا يمكن أن تكونه الفلسفة: ليست تأملاً ولا تفكيراً ولا تواصلاً حتى وإن كان لها أن تعتقد تارة أنها هذا وتارة أنها ذاك، نظراً لما كل ميدان من قدرة على توليد أوهامه الذاتية"<sup>(19)</sup>، اذ يعتقد دولوز أن الفلسفة ليست تأملاً، بل مجرد انعكاس لعملية إبداع ذاتي، وليست تفكيراً، كون أي اختصاص ليس في حاجة إلى الفلسفة لغرض عملية التفكير، فالرياضي، مثلاً، لا يحتاج إلى معونة الفلاسفة للتفكير في الرياضيات، وكذلك الحال مع الفنان، في الوقت الذي يرفض فيه دولوز فكرة الفلسفة بعدها تواصلاً، لاعتقاده أن التواصل يهتم في مسألة خلق إجماع، في إطار " فكرة حوار ديمقراطي بين الأصدقاء"<sup>(20)</sup> لا يقدم أو يبدع أي مفهوم، فالتأمل، والتفكير، والتواصل، لا تنتج أو تبدع أي مفهوم، بقدر إنتاجها لمفاهيم هي عبارة عن كليات مجردة، إنها أوهام وضلالات ترجع أصولها إلى أفلاطون، وديكارت، وكانط، وهيجل، ولتبيد وتفنيد تلك الأوهام والخروج من التيه الذي تدخلنا فيه تلك الضلالات، والتي تحجب حقيقة الفلسفة، يجب النظر إلى الفلسفة بعدها فناً لإبداع المفاهيم "فالفلسفة لا تتأمل ولا تتفكر ولا تواصل. ليس التأمل والتفكر سوى آلات لتشكيل وخلق افكار ومصطلحات كلية داخل مجمل الميادين. إن الفلسفة كتأمل او كتفكير بمثابة وهمين عبرتهما الفلسفة سابقا عندما كانت تحلم بالسيطرة على المجالات المعرفية الأخرى، فلا يزيد الفلسفة شرفا عندما تقدم نفسها كأثينا جديدة، ولا حين ترتد إلى كليات التواصل التي قد تمدنا بكليات تخيلية للتحكم في الأسواق ووسائل الإعلام، فكل إبداع هو فريد، ويشكل المفهوم باعتباره إبداعا فلسفيا

(18) عمر كوش: معمارية جيل دولوز، مجلة الفكر العربي المعاصر، تحرير، مطاع

صفدي، مركز الانماء القومي، العدد 138-139، 2007، ص 107 .

(19) جيل دولوز، فليكس غناري: ما هي الفلسفة، ص 31.

(20) المصدر نفسه، ص 31.

محضاً، فإرادة دائمة، فالمبدأ الأول للفلسفة هو كون الكليات لا تفسر أي شيء، بل ينبغي أن تكون موضع تفسير<sup>(21)</sup>.

إذا فلا إمكان للحديث، عن الفلسفة في تحديداتها التقليدية الثلاث (تأمل، تفكير، تواصل)، باستثناء اعتبارها فعل إبداع في إطار المفهوم، ولكن حصر وظيفة الفلسفة في عملية الإبداع تلك، "يضمن لها وظيفة دون أن يمنحها أي تفوق ولا أي امتياز، ما دامت هناك طرق أخرى في التفكير والإبداع، بحيث لا تضطر إلى المرور عبر المفاهيم، كما هو الشأن في الفكر العلمي"<sup>(22)</sup>. لذا فإن السؤال هنا وتماشياً مع السياق الدولوزي، ما هو وجه الاستفادة من هذا النشاط الذي نوليه للفلسفة، والذي يختلف عن ميداني العلم، والفن؟ لماذا إبداع مفاهيم جديدة دائماً؟ لأي غرض؟

هنا وقبل الإجابة عن تلك التساؤلات، يجيب دولوز عن اعتراض أولئك الذين يقولون بعدم صلاحية الفلسفة لأي شيء، أو موت الفلسفة، من خلال قوله، "تلك الأفكار هراءات لا جدوى منها وشاقة. هل نستمر في الحديث عن إفلاس الأنساق والمذاهب، بينما كل ما حدث هو أن مفهوم النسق هو الذي تغير، كلما تم إبداع المفاهيم في مكان وزمان ما، فإن العملية المؤدية إليه ستسمى دائماً فلسفة، أو لن تتميز عنها نهائياً حتى وإن أطلق عليها اسم آخر"<sup>(23)</sup>، هنا يستمر دولوز وباطراد، مناقشة فكرة استقلالية الفلسفة كونها فعل إبداعي متميز، عن الميادين الأخرى، من خلال عرض منافسيها على مر التاريخ، ولكنه عرض سريع والذين أطلق عليهم (منافسين وقحين، وشتامين)، "لقد بلغ العار مداه أخيراً، حينما استحوذت المعلوماتية والتسويق التجاري، وفن التصميم والدعاية، وكل المعارف الخاصة بالتواصل، على لفظة المفهوم ذاتها وقالت: هذه من مهمتنا، نحن الخلاقين، إنما نحن منتجو المفاهيم، يصبح الإعلام هو الإبداعية، والشركة هي المفهوم"<sup>(24)</sup>.

(21) جيل دولوز، فليكس غتاري: ما هي الفلسفة، ص 31-32.

(22) المصدر نفسه، ص 33.

(23) المصدر نفسه، ص 33.

(24) المصدر نفسه، ص 35.

يبقى طابع النقد لدى دولوز يحمل سمته المميزة، وهو الذي لم يتوان في تشخيص كل الثوابت والأفكار والمناهج، والمسلمات التي اعتدنا تقبلها، باعتبارها تنخرط في إطار حركة وثورة التقنية والمعلوماتية، لكن لا يتبادر إلى الذهن أن دولوز يقف بالضد من مكتسبات هذه الثورة العلمية، بقدر اعتباره أن هنالك محاولة تسعى إلى جعل الفلسفة غير قابلة للإنتاج، الفلسفة التي تحاول الانعتاق من التصورات الحداثيّة وثورتها وامتداداتها، لكن دولوز يستثمر حتى شكل الاستغلال من قبل مروجي هذا النوع من الادعاءات، حتى على الرغم من اعترافه الضمني بنجاح تلك الادعاءات، من خلال قوله "انه لمن المؤلم بالتأكيد أن نتبين أن (المفهوم) يعني شركات للخدمات وللهندسة المعلوماتية، لكن كلما اصطدمت الفلسفة بمنافسين متهورين وأغبياء، وكلما التقت بهم داخل مركزها، فإنها تشعر بحيوية لأداء مهمتها وخلق المفاهيم التي هي بمثابة قذفات فضائية أكثر منها سلعا"<sup>(25)</sup>، بمعنى ان دولوز لا يعير أي اهتمام لدعاوى التقليل من اهمية الفلسفة، رغم ان المفارقة برأيه، ان كل المجالات الاخرى تمارس الفلسفة دون ان تسمي تلك الممارسات انها خاضعة لذات آليات اشتغال الفلسفة من حيث كونها ابداعاً للمفاهيم، وربما هذا ما يسبب دافعاً لعمل الفلسفة.

بعد هذا المرور السريع لما لا تعنيه الفلسفة، كما يرى دولوز، نأتي إلى بيان ما تعنيه الفلسفة، من خلال عرض للمفهوم، وفق مستوياته، ومكوناته، وشروط تكوينه، باعتباره أس الفلسفة وشرط لوجودها، والذي من دونه، لا وجود للفلسفة.

ينفي دولوز وجود أي مفهوم بسيط، بل هو مركب، يضم محتويات ومكونات كثيرة، "فكل مفهوم على الأقل مزدوج أو ثلاثي... الخ"<sup>(26)</sup>، وهذا ما سنوضحه لاحقاً، اذا لا بد لكل مفهوم من مكونات، يتقوم من خلالها، سواء كان ثنائي المكونات، أو ثلاثي، أو أكثر من ذلك ربما، لكن أهمية المفهوم، وان كانت ستتضح من خلال شرح مكوناته، وامتداداته، إلا

(25) جيل دولوز، فليكس غتاري: ما هي الفلسفة، ص35.

(26) المصدر نفسه، ص39.

أن أهميته من وجهة نظر دولوز، تكمن فيما يثيره من مشكلات، لان هذا هو ما يقوم عليه فحوى بحثنا، "كل مفهوم يحيل إلى مشكلة، وإلى مشكلات لن يكون له بدونها معنى، والتي لا يمكن أن تستخرج أو تفهم إلا مع التقدم الحاصل في حلها، فالنظام يتغير بقدر تغير طبيعة المفاهيم، وبقدر تغير المشكلات التي يفترض في المفاهيم أن تجيب عنها، حتى في الفلسفة، لا تبدع المفاهيم إلا تبعا لوظيفة المشكلات التي نقدر إننا لم نتيبها جيدا أو إننا قد أسأنا طرحها" (27).

إذا هنالك علاقة وطيدة، ومحكمة تربط بين إبداع المفهوم وشرط وجوده، الذي يتحدد بأهمية ما يحيل إليه، أو ما يثيره من مشكلات، لذا فان وجود المفهوم مرهون بقابليته وقدرته على إثارة المشكلات، يمثل إطارا عاما لفلسفة دولوز، يرتهن وجوده بما يتضمنه من مشكلات، بل أن خاصية إبداع المفهوم تنتفي بانقضاء المشكلات التي يثيرها المفهوم، لذا، ولكي نقف على هذه الخاصية، تلك العلاقة بين وجود المفهوم، وبين إثارته للمشكلات، علينا الوقوف حول معنى المفهوم وخواصه، لأننا بذلك نكون قد أوضحنا أهمية الفلسفة، باعتبارها فن إثارة المشكلات.

## 2 - المفهوم، كماهية، المفهوم، كتعدد

بعد أن اشرنا إلى حقيقة أن كل مفهوم لابد أن يكون مركباً، سواء مركب مزدوج، أو ثلاثي، وان لا وجود لمركب بسيط، وقبل إيضاح مستويات تشكل المفهوم بصورة عامة، نعتقد أهمية الإشارة أولاً إلى تمييز دولوز بين نوعين من المفاهيم، أو دالتين له، الدلالة الميتافيزيقية، أو المفهوم كماهية، وهي دلالة يرفضها دولوز رفضاً قاطعاً، والتي يعني فيها أن يكون المفهوم، عبارة عن تجريد عقلي خالص ومفارق ومتعالي، أو هو المفهوم الذي يأتي جواب على سؤال ماهية الشيء (ما هو؟)، أي انه مفهوم صوري وكلي وآلي يطرح نفسه بشكل جاهز (28).

(27) المصدر نفسه، 39-40.

(28) ينظر: عادل حد جامي، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، ص 147.

الدلالة الثانية للمفهوم وهو ما يتبناه ويدعو إليه دولوز، فهي المفهوم كنوع من التعدد، مستوى من التفرد لا ينقطع عن الحركة، انه المفهوم الذي يأتي جواب عن سؤال، (الكيف)، و(الحيث)\*، انه المفهوم الذي يتسم بالظرفية والآنية على مستوى تشكله<sup>(29)</sup>، ويضرب دولوز لنا مثالا عن تصويره لهذين المفهومين، فالطائر وفق النوع الأول من المفاهيم، المفهوم بالماهية،

(\*) (الحيث، من محايثة، immanence، سمة ما هو كامن، مكنون، تدل على الكامن من وجهة سكونية على ما يمكن في اية ذات كمونا دائما ملموسا وعلى الجوهر الذي يحمله الكائن في ذاته، وهو نقيض العرضي والبراني، والعارض والخارجي. وفي الاصل اللاتيني يشير إلى معنى (يمكث في) وهو احد المفاهيم الرئيسية للفلسفة التقليدية، ويرجع في اصوله الى ارسطو. ولكن دولوز يسعى الى بناء فهم خاص لمفهوم المحايثة، يتجاوز الفهم التقليدي في اطاره اللغوي والاصطلاحي على حد سواء، حيث يرفض دولوز محايثة عصر النهضة والانوار التي ابترست مقام المحايثة في جعله محايثة لشيء ما، هذا الفهم هو الذي حمل دولوز للحكم بسلبية شديدة على ديكارت كونه عالج المحايثة باعتباره حقل للوعي وبالتالي تصير محايثة لذات متعالية، في حين اصبحت المحايثة مع كانط مجاوزة متعالية لتسمي ذاتاً لحقل محايث لكل تجربة ممكنة لا يفلت منها شيء، ان كانط، بحسب دولوز، ابتكر اسلوب جديد لانتقاد التعالي من خلال ابتسار واختزال المحايثة لتصبح اداة انتاج للتعالي بذاته وفي ذاته، لذا يفضل دولوز فهم المحايثة من خلال اسبينوزا الذي رفض، كما يعتقد دولوز، ان يقيم اي تسوية مع المتعالي وذلك بالاستناد الى فهم لا يخضع لاي مسلمات وثوقية جاهزة ومسبقة، تسير بمقتضى ثنائيات العقل المعهودة، اذا تعني المحايثة حسب فهم دولوز، تجاوزاً لكل فراغ وحيز يقع اسير الثنائيات، انها امكان للتفكير بالاختلاف والمختلف، يقع خارج التمايزات بين ما هو عقلائي او واقعي وغبي لاهوتي، فلم يعد التفكير حسب هذا الفهم للمحايثة، نوع من التجريد بل هو على خط تماس مع الما يحدث والراهن والذي هو مشدود بدوره مع الانفلات الدائم في صيرورة لا تستقر، وهذا ما يضع الراهن في انزياح دائم، هنا تجدر الاشارة والتذكير بأهمية الراهن لدى دولوز، بالمقارنة مع فوكو، الذي سبق وبين لنا ان مهمة الفلسفة هي ان تشخص الراهن، بالاستناد الى مفهوم الاشكلة لديه الذي يسعى الى الكشف عن تحولات مفهوم الحقيقي عبر الانقسام بين النظري والعملي، وهو نقطة التقاء بين دولوز وفوكو، وهو منطلق يقوم على اساس واحد وهو التغير المستمر والصيرورة الدائمة ذو المرجعية النيتشوية، وربما تفسر لنا وحدة المرجعية هذه، التي تؤمن بالصيرورة عدم ثباتهم وتقلهم المستمر بين مستويات فهم ومنهجيات متغيرة. ينظر: اندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، المجلد الثاني، ص 622، وينظر، م. روزنتال، ي. يودين، الموسوعة الفلسفية، ص 459. وينظر: مطاع صفدي، في مشارف الذات الكون من العقل المحض الى الفكر الافتراضي، مجلة العرب والفكر العالمي، تحرير، مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، العدد 141-142، ص 17. و. وسام سعادة، التوسير ودولوز في شباك اسبينوزا، مجلة العرب والفكر العالمي، تحرير، مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، العدد 13339-140، ص 114-115.

(29) عادل حد جامي، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف ص 147.



يتحدد وفق جنس، وفصل، ونوع الطائر، إن الطائر وفق ذلك هو مجموع الصفات التي يتم توحيدها وفق صورة ذهنية، الطائر وفق هذا النموذج، حيوان له ريش وجناحين، يطير، فـ"ليس مفهوم الطائر متضمناً في جنسه أو في نوعه"، كما يعتقد دولوز، فالطائر وفقاً للمفهوم والتحديد الذي يفضله دولوز، يتعين وفقاً لما فيه من تنوعات وتفرعات، ووفق مستوى محايثته، داخل إطار جملة من الطيور الأخرى، انه يتعين "في تركيب وقفاته وألوانه وأغاريده، انه شيء يصعب تمييزه وهو مدرك كمركب حي أكثر منه مدرك كمركب ماهوي"<sup>(30)</sup>. اذا يمثل المفهوم نوع من الفردة والاختلاف والتنوع في إطار محايثته للصورة التي تتشكل وفق هذه الفردة.

نأتي الآن إلى تشخيص المستويات التي يسير وفقها المفهوم الدولوزي، وهي بحسب تحديده، ثلاث مستويات وكما يأتي:

### 3 - مستويات المفهوم.

#### المستوى الاول:

إن كل مفهوم بطبيعته، وفق هذا المستوى، يحيل إلى مفاهيم أخرى، سواء إحالة داخل تاريخ تشكله، أو في إطار صيرورته المستمرة، انه ينتج مفاهيم تخرج من ذات مركباته، التي يتكون منها، مثل مفهوم الوجه مثلاً، فالوجه مفهوم، لكنه يتكون من عدة أجزاء مركبات، منفردة، هذا التفرد في المركبات من الممكن أن يمثل مفاهيم مستقلة داخل الإطار العام لمفهوم الوجه، وتلك بدورها كما نعتقد من الممكن أن تحوي مقاييس خاصة بها، جزئيات تميزها وتعطيها صفة حمل هذا المفهوم "لا يحيل كل مفهوم إلى مفاهيم أخرى داخل تاريخه فحسب، وإنما داخل صيرورته واقتراناته الحاضرة كذلك. فيتوفر كل مفهوم على مركبات يمكن أن تؤخذ هي بدورها كمفاهيم (وهكذا يتوفر الغير على مركبات من بينها الوجه، لكن الوجه سيؤخذ هو بدوره كمفهوم يتوفر هو ذاته على مركبات). تسير المفاهيم إذا

(30) جيل دولوز، فليكس غتاري: ما هي الفلسفة، ص 43.

نحو اللا متناهي، وباعتبارها مُبدَعةً، فإنها ليست أبداً مُبدَعةً من لا شيء<sup>(31)</sup>. نستطيع تسميته بمستوى الاحالة الذاتية للمفهوم.

### المستوى الثاني:

ويشير إلى أن المفهوم يحافظ على خاصية ارتباط مكوناته الداخلية، ويعمل على عدم انفصالها، بالرغم مما تتصف به تلك المكونات من تمايز ولا تجانس، وربما نستحضر مفهوم الوجه في المستوى الأول، كمثال جيد لهذا المستوى، فمكونات مفهوم الوجه، مترابطة في وحدة وإطار عام يعطينا مفهوم الوجه، إلا أن مكوناته متميزة وغير متداخلة مع بعضها البعض الآخر، فتمتلك حركة داخلية. في المفهوم صيرورة لا يمكن إلحاقها أو رؤيتها، وهي تشكل التكثيف والقوام الداخلي المهم للمفهوم، وهو ضرورة لتماسك مكوناته، "إن خاصية المفهوم هي جعل المركبات غير منفصلة بداخله: فهي متميزة، وغير متجانسة، ومع ذلك فإنها غير منفصلة، ولكن ثمة شيء يعبر من مركب إلى آخر شيء غير قابل للحسم، إن هذه النواحي والصيرورات، هذه الانفصالية هي التي تحدد القوام الداخلي للمفهوم"<sup>(32)</sup>. أي مستوى الترابط والتماسك الداخلي للمفهوم.

### المستوى الثالث:

في هذا المستوى يتم توصيف المفهوم من خلال اعتباره نقطة تركيز "نقطة التقاء، وتركيز، أو تراكم لمركباتها الخاصة. فلا تتوقف النقطة المفهومية عن عبور مركباتها، وعن الصعود والنزول فيها. فيغدو كل مركب بهذا المعنى خطأً مكثفاً، لا ينبغي ضبطها باعتبارها عامة أو خاصة، وإنما باعتبارها مجرد تفرد خالص، فلا وجود لثابت أو متغير داخل المفهوم، ولن نميز أنواعاً متغيرة لجنس ثابت، فليست العلاقات داخل المفهوم علاقات تعريفية ولا علاقات ما صدقية"<sup>(33)</sup> إذا لا يجب النظر إلى المفهوم وفق

(31) المصدر نفسه، ص42.

(32) جيل دولوز، فليكس غتاري: ما هي الفلسفة، ص42.

(33) المصدر نفسه، ص43.

تخطيطات عقلانية ونسقية، او اشتقاقات منطقية، فهو متفرد بكونه خارج الأطر التقليدية في التصنيف، انه علاقة يمكن قياسها من منطلق احداثيات غير محددة بمقياس ثابت ومتعارف عليه سلفاً. هنا نقف على مستوى يكمل المستويين السابقين، وهو مستوى ارتكاز المفهوم وبؤرة تكثفه.

تلك هي المستويات التي يحددها دولوز لمتابعة المفهوم ورصده في حدود إمكانه الغريب الذي يصفه من خلاله دولوز، والسؤال الذي نحاول الإجابة عنه هنا هو، مم يتكون المفهوم؟ ذلك بعد أن حددنا المفهوم وأهميته في علاقته بالفلسفة في بعدها الإشكالي، وأوضحنا صفاته من خلال عرض مستوياته، والتي يمكن تلخيصها في عبارة واحدة وموجزة، مستويات المفهوم تتمثل في، مستوى لا تنتهي المفهوم، مستوى الصيرورة المتماسكة، مستوى نقطة التركيز أو التثيف، هذه المستويات التي ذكرناها تمثل صفات للمفهوم وخارطة مظهره التي تقوم على أساس من الاختلاف، مع كل التصورات التقليدية للمفهوم، أما الإجابة عن مكونات هذا المفهوم، فهو يتكون من مكونين أساسيين، تعد بمثابة شروط يجب توفرها لتكتمل صورة المفهوم، وهما يقابلان المستويات التي اشرنا إليها، وربما يتداخلان مع تلك المستويات، ليكمل بعضها البعض الآخر، كما سنرى ذلك لاحقاً.

#### 4 - مكونات المفهوم

##### المكون الأول: سطح المحايثة

يحتل سطح المحايثة في فلسفة دولوز مكانة متميزة، فهو بمثابة الحامل الاساسي لكل فلسفته، من ناحية اعتباره حاملاً وسطحاً ضرورياً للمفاهيم التي تبدها الفلسفة، انه يمثل المحور الذي تدور في فلكه كل فلسفة دولوز، لذا بالإمكان تعريف سطح المحايثة، من خلال اعتباره، يمثل الصورة التي يضيفها الفكر عن نفسه، ويتم التعبير من خلالها عنه، " إن سطح المحايثة ليس مفهوماً فكرياً، ولكنه صورة الفكر، الصورة التي يعطيها الفكر عن نفسه، عن ماهية الفكر، وعن استعمال الفكر والتوجه

داخل الفكر" (34)، فالمسطح، ليس المفهوم، وليس منهجاً كذلك، وليس حالة معرفية، خاصة بعمل الدماغ، إضافة الى كونه، ليس رأياً، انه صورة الفكر عن نفسه فقط، لتلك الصورة، مميزات وسمات خاصة، وقبل تناول سمات، وكيف يتفرد المسطح عن كونه، ليس أي شيء مما ذكرناه (أي أن المسطح، ليس المنهج، ليس الرأي، ليس حالة معرفية)، نعتقد أهمية إقامة فرز واضح بين المفهوم من جهة، والمسطح من جهة أخرى، ولعل أفضل طريقة لإيضاح طبيعة العلاقة بينهما، هي من خلال الرجوع إلى المثال الذي يسوقه دولوز، لتوضيح مكونات وطبيعة المفهوم، ونحن اذ اخترنا تأخير عرض هذا المثال، فذلك يعود إلى مراعتنا وحرصنا لتلافي الوقوع في التكرار، والإفادة من المثال لعرض مفهومين في آن واحد، يشير دولوز، وفي معرض حديثه عن مكونات المفهوم إلى مثال يتعلق بمفهوم (الكوجيتو) الديكارتي، هذا المفهوم، كما يرى دولوز، مكون من ثلاث مركبات، هي: الشك، التفكير، الوجود، فهو مفهوم ثلاثي التركيب، وهو مخترق في كافة مكوناته، وفي كل واحدة منها، من خلال (الأنات)، أنا اشك، أنا أفكر، أنا موجود، ففي الإطار العام للمفهوم الديكارتي (أنا اشك، فانا أفكر اذا أنا موجود) نلاحظ الحضور الكثيف للأنات، وعلى مستوى تجزيء هذا الإطار نلاحظ، كذلك حضور الأنات في كافة الأجزاء، لذلك، من الممكن أن يكون كل جزء، كل مكون، من هذا المفهوم، مفهوماً مستقلاً (35).

هذا هو المفهوم في إطار بنيته العامة والخاصة، ولكن، أليس هذا الذي يقوم به دولوز نوع من التفكير؟ الذي يهدف عن طريقه إلى تعرية المفهوم، بصيغته التقليدية، للوقوف على أسسه ومركزاته، وبالتالي بيان تهافته، ليقدم لنا بديلاً يتمثل، في مركز عام، لم يخلو، ولم يتجاوز النظام والنسق، في أطره العامة (نقصد المفهوم الدولوزي)، من ناحية التقسيمات والمستويات، كما مر علينا سابقاً، حيث يضم بين دفتيه، نظاماً من نوع ما، تلك النسقية التي يرفضها دولوز رفضاً قاطعاً، أليس من الممكن، وربما لهذا

(34) جيل دولوز، فليكس غتاري: ما هي الفلسفة، ص 56.

(35) جيل دولوز، فليكس غتاري: ما هي الفلسفة، ص 47.

السبب ذاته، أي محاولته الانعتاق من سلطة المركز والتأسيس، إننا نجد ونرى هذا الغموض، والاستيهامات التي تلف معظم فلسفته، وما تتصف به من تعقيد، في محاولة التجاوز التي يسعى الى تحقيقها دولوز في فلسفته، هذا ما سترك الإجابة عنه إلى خاتمة هذا الفصل.

نأتي الآن إلى محاولة بيان علاقة المسطح، بالمفهوم، أي يقع المسطح من المفهوم؟ هل توجد مسافة فاصلة بين الاثنين؟ اذا كان المسطح صورة الفكر عن نفسه، فإننا وبالتأكيد لن نجد، أي علاقة مفصلية بين الاثنين، فصورة الفكر عن نفسه، في عصر وفلسفة ديكرت، تمثل إطاراً عاماً، يقوم على منطق التطابق والتشابه، ويعتمد الثنائيات، بينما يمثل المفهوم جزءاً مكون في هذا الإطار، لذا ربما لا نجافي الصواب، اذا ما قلنا، أن المفهوم يعد بمثابة الجزيئة في مركب يدعى المسطح، وهذا ما يعتقده دولوز أيضاً "أن المفاهيم هي العمود الفقري، بينما المسطح هو بالأحرى الجمجمة التي تسبح فيها هذه المعزولات، المفاهيم هي مساحات أو أحجام مطلقة، عديمة الشكل، بينما المسطح هو المطلق اللامحدود، يشبه الصحراء، التي تؤمها المفاهيم دون أن تتقاسمها. والمفاهيم ذاتها هي المناطق الوحيدة في المسطح، ولكن المسطح هو الوحيد الذي يمسك بالمفاهيم"<sup>(36)</sup>، ولكن اذا ما تم وصف المسطح، كما مر علينا بكونه، (المطلق اللامحدود)، نقول الا يمثل هذا الفهم نوع من الميتافيزيقا التي يرفضها دولوز باستمرار، وفي كل مناسبة؟

فصورة الفكر بحسب دولوز، تعني وتساوي المسطح، هذا الأخير الذي يكون حاملاً للمفاهيم من ذات صنفه، المفاهيم يتم إبداعها، والمسطحات يتم بناءها وتشبيدها، ولكي نسلط الضوء بصورة أكثر كثافة حول العلاقة بين، المفهوم، من جهة، والمسطح، من جهة أخرى، نأخذ مثال سبق وان مررنا عليه في الفصل الاول، فكما هو معلوم، إن الفلسفة الوسيطة، كانت تسير في اتجاهين، كل اتجاه يسير وفق مسطح محايثة، أو

---

(36) جيل دولوز، فليكس غتاري: ما هي الفلسفة، ص46.

صورة فكر، تختلف عن الأخرى، نقصد الخط الأفلاطوني، والخط الأرسطي، إنهما صورتا فكر متعارضتين، لكل واحدة منهما، إتباع وأنصار ومعارضين، كما أن لكل اتجاه مفاهيمه الخاصة، كذلك الحال، مع الكانطيين والهيغليين، إنهم يسيرون وفق صورة فكر، مسبقة، وقيمون مفاهيمهم على سطح وأفق تلك الصور، فمسطح محايدة الافلاطونية تقوم على اساس المفارقة، والمثال المتعالي، يطوف عليه مفاهيم الفيض والمثال والمعرفة.

أما اعتبار دولوز أن مسطح المحايدة لا يمثل المنهج، فذلك انطلاقاً من اعتقاده أن المنهج، يعني القول بتعلق المسطح بالمفهوم، وليس العكس، فتكون المفاهيم هي التي تنتجها، فالمنهج مجموعة خطوات تسير وفق مفاهيم تعد بمثابة مسلمات، مهمتها إنتاج صورة لفكر معين، وهذا مخالف تماماً لما يعتقد دولوز "ليس المسطح منهجاً، ذلك أن كل منهج يتعلق ضمناً بالمفاهيم ويفترض تلك الصورة"<sup>(37)</sup>.

كما لا يمثل المسطح لا حالة معرفية، ولا رأياً، فمن ناحية كونه ليس حالة معرفية، يعني أن المسطح ليس نتاج حالة للمعرفة، تحاول معرفة طريقة عمل الدماغ، ونكونها عنه، انه صورة للفكر، لا يتعلق بالأشياء وحالات تلك الأشياء التي تشكل مجرد وقائع، فالمسطح اذا ليس "حالة معرفية حول الدماغ وطريقة عمله، لأن الفكر هنا لا ينتسب إلى الدماغ البطيء مثلما يتعلق بحالة الأشياء القابلة للتحديد علمياً"<sup>(38)</sup>، أما فيما يتعلق بكون المسطح ليس رأياً، فهذا يعود إلى النقد الذي مارسه دولوز على أنماط تعريفات الفلسفة، المشار إليه سابقاً، من عدها، مرة تأملاً، وأخرى تفكيراً، وتارة تواصلاً، هذه الأنماط الثلاثة مجرد آراء نكونها عن الفكر في عصر وزمن معين، من منظور دولوز، "إن المسطح ليس كالرأي الذي نكونه عن الفكر، عن أشكاله وأهدافه ووسائله في هذه اللحظة أو تلك. وهل يكون التأمل والتفكير والتواصل شيئاً آخر سوى الآراء التي نكونها عن الفكر في

---

(37) جيل دولوز، فليكس غتاري: ما هي الفلسفة، ص56.

(38) المصدر نفسه، ص46. وينظر: جمال نعيم، جيل دولوز وتجديد الفلسفة، ص437.

عصر معين وفي حضارة معينة" (39).

كما إن لمسطح المحايثة وجهين "من جهة الفكر ومن جهة الطبيعة، مثل المادة والروح" (40). ربما يحاول دولوز أن يقيم نوعاً من الجمع بين الفكري الخالص والطبيعي المحض، ليخلق نوع من التداخل، بين متضادين، وتلك اشارة من دولوز تتضمن نوع من السخرية ربما المبطنة، انطلاقاً من رفضه في الأساس لأي نوع من الثنائيات، وبذلك يدعونا إلى النظر للكون من خلال منطق يعتمد ويقوم على أساس من الكثرة، وعلى صورة الفكر أن تعبر عن هذا الكون المتكثر بطبيعته، ولا نكتفي بمسلمات صورة الفكر الكلاسيكية القائمة على التصور، يجب إذاً على مسطح المحايثة كفكر وكطبيعة ان يشتغل وفق منطق واحد ويعبر عن ذات الشيء (41).

يتضح ان مصطلح المسطح لدى دولوز يسير وفق صيرورة مستمرة تحاول ردم الهوة التي اورثتها لنا فلسفة الحداثة، حيث كانت مشطورة الى ذات وموضوع، تسعى الحداثة الى إحداث وخلق نوع من التوحيد بينهما، ولعل وسيلة المسطح في بلوغ هدف ردم هذه الهوة، تكمن في السؤال عن امكان وقابلية الحداثة التفكير في المتناهي (الانسان)، لا كطريقة لإقصاء اللامتناهي من ساحة الفكر، بل كطريقة لاسترداده (42)، ولكن شرط الاسترداد يتحقق من خلال القطع مع التراث الذي تستند اليه الفلسفة مع مذاهبها التي تتوزع بين التجريبي والعقلي، لاقامة علاقة جدلية ينشئها المسطح بالاستناد الى المحايثة، التي تقوم من خلال مفهوم الصيرورة .

بقي لنا أن نشير إلى مسألة تعدد مسطحات المحايثة، تعدد صور الفكر، فليس هنالك مسطح واحد، بل مجموعة من الصور، التي تشكل وتزول، كما ليس لها حيز زمني يحدد مدى صلاحيتها، وبقائها. اذ من

---

(39) جيل دولوز، فليكس غتاري: ما هي الفلسفة، ص57.

(40) المصدر نفسه، ص57.

(41) ينظر: جمال نعيم، جيل دولوز وتجديد الفلسفة، ص438.

(42) ينظر: مطاع صفدي، الفلسفة ابداع المفاهيم، مجلة العرب والفكر العالمي، تحرير

مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، العدد 121-122، 2007، ص15.

الممكن بقاء مسطح معين لفترة زمنية طويلة، كما هو الحال مع، الأفلاطونيين، والكانطيين، كما اشرنا أعلاه، إلا انه من الممكن أن تحدث تعديلات ربما طفيفة على هذا المسطح<sup>(43)</sup>.

زيادة على ذلك إمكان وجود مسطح أفضل من غيره، تبعا لما يحتويه من شدة وقوة محايثته، فقيمة أي مسطح باعتقاد دولوز، تتحدد من خلال مقدار ما يمتلكه من محايثة، بمقدار استجابة المسطح، أو الصورة، لمتطلبات العصر، "هل بالإمكان القول أن مسطحا هو أفضل من آخر، أو على الأقل يستجيب لمتطلبات العصر" الإجابة بحسب دولوز ستكون بالإيجاب، ولكن فقط، مع الفيلسوف الذي لم يقم أي هدنة مع مفهوم التعالي، سبينوزا، "هو الصيرورة - الفيلسوف اللامتاهي. لقد ابرز، وأقام، وفكر بمسطح المحايثة الأفضل، أي الأكثر نقاوة، الذي لا يسلم نفسه للمتعالى، وكذلك لا يرد بشيء من المتعالى، هو الذي يوحى بأقل ما يمكن من الأوهام والمشاعر والادراكات المغلوطة"<sup>(44)</sup>، الصيرورة كون الفلسفة بحسب دولوز صيرورة وليست تاريخا، تسير مع مسطحات متجاوزة، وليست مذاهب متتابعة<sup>(45)</sup>.

### المكون الثاني: الشخصيات المفهومية

إضافة إلى المفهوم كفعل فكر يتم إبداعه، وإقامة مسطح للمحايثة، تعد الشخصية المفهومية، شرطا آخر مهم لتشييد قول للفلسفة، لدى دولوز، هذا الشرط الأخير، هو بمثابة الفاعل الحقيقي في الفلسفة، ولا يمثل الفيلسوف سوى قناع أو اسم مستعار لشخصيته المفهومية التي يتدعها، "الفيلسوف هو مجرد غلاف يضم شخصيته المفهومية".

أما اسم الفيلسوف فهو مجرد اسم مستعار لهذه الشخصية<sup>(46)</sup> وهي

---

(43) ينظر: جمال نعيم، جيل دولوز وتجديد الفلسفة، ص 449.

(44) جيل دولوز، فليكس غتاري: ما هي الفلسفة، ص 75.

(45) المصدر نفسه، ص 75.

(46) المصدر نفسه، ص 79.



شرط مهم للتفلسف، حتى وان لم تظهر بشكل واضح، فهي تلح في الظهور، انها تمثل "صيرورات فلسفة او موضوعها"<sup>(47)</sup>، ولكن علينا عدم الخلط بين الشخصيات المفهومية، والشخصيات الحوارية<sup>(48)</sup>. فهذه الشخصية الأخيرة، ليست سوى عارضة لمفاهيم الفيلسوف، إنها مجرد عارضة للأفكار، لغرض النقد والتحوير، في حين تشير الشخصية المفهومية، إلى فعل خلق وإبداع، يتواشج مع مسطح المحايثة، كما هو الحال مثلا في شخصية سقراط، في محاورات أفلاطون، هذا الأخير، الذي يصبح فيه سقراط، ومن ثم سقراط الذي يكون فيه فيلسوفا، يصير نيتشة ديونيزيوس، ويصبح نيتشة فيلسوفا<sup>(49)</sup>، فالشخصية المفهومية لـ نيتشة هي ديونيزيوس، ولـ أفلاطون، سقراط.

يعطي دولوز مثال الأبله لدى ديكارت\*، كشخصية مفهومية، إن الأبله هو المفكر الشخصي، المناقض للأستاذ العمومي (المدرسي): فالأستاذ لا يكف عن الرجوع إلى مفاهيم تعليمية (الإنسان- حيوان عاقل)، في حين أن المفكر الشخصي إنما يشكل مفهوما بقوى فطرية يمتلكها كل فرد ويفكر بذاته، (أفكر).

(47) المصدر نفسه، ص80.

(48) ينظر: المصدر نفسه، ص79، وينظر: جمال نعيم، جيل دولوز وتجديد الفلسفة،

ص451.

(49) ينظر: جيل دولوز، فليكس غتاري: ما هي الفلسفة، ص81.

(\*) إن مقصد دولوز من شخصية الأبله لدى ديكارت لا يعني ولا يشير إلى الأبله والمجنون الذي انتقده فوكو من قبل، في معرض نقد هذا الأخير لـ ديكارت، الذي قام باستبعاد الجنون نهائيا من ساحة العقل، ولكنه شخصية ابتدعها دولوز لنقد فهم ديكارت البسيط حول نمط التفكير الذي يستند إلى النور الطبيعي، ولكن ربما من المهم الإشارة إلى ما يذكره ديكارت حول احتمالية وجود شخصية الشيطان الخبيث أو الغول، في إطار محاولته استبعاد احتمالات ومسببات الخطأ، والتي يعد شخصية الغول واحد من تلك المسببات، تلك الشخصية التي تمتلك قوة وقدرة قد تحول دون الوصول إلى معرفة تنصف بالوضوح والتمايز، بحسب ديكارت، والتي افترض وجودها أثناء رحلة الشك المنهجي للبلوغ الحقيقة، وهو يذهب إلى تعذر الدفاع عن افتراض وجود هذه الشخصية الشيطانية الخبيثة، ينظر: ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة، د. أحمد حمدي محمود، مكتبة الأسرة، مهرجان القراءة للجميع، مصر، ب. ت. ص21-22. ولكن يبقى الثابت فيما يتعلق بـ دولوز، هو عدم اشارته إلى وجود، أبله، في نصوص ديكارت، قدر اهتمامه بتوصيف ونقد الأساس الذي ينطلق منه ديكارت، من خلال الشخصية المفهومية، التي تعد توصيف نقدي لفلسفة ما، أو حقبة معينة.

ذلك هو نموذج شخصية غريبة جداً، من يريد أن يفكر ويفكر بذاته، بواسطة «الضوء الطبيعي». فالأبله شخصية مفهومية<sup>(50)</sup>. هنا نقف عند نقد مزدوج يحققه دولوز، فمن ناحية هو يجدد رفضه لتلك القسمة التقليدية للفلسفة، بين الذات والموضوع، المفارق والمحايث، الأبله، الأستاذ، لينتصر في نهاية المطاف، وكما هو متوقع لشخصية الأبله، ويعدها شخصية مفهومية، لديكارت، نجحت في تجاوز المنطق التعليمي للأستاذ بحسب دولوز.

ولكن تبقى غريبة تلك طريقة الاستنتاج التي يعتمدها دولوز، فكيف نستطيع إطلاق حكم قيمة حول مسألة ما دون الخضوع لمعيار منطقي، ونسق فكري، دون الرهان والرجوع إلى أساس من التمييز يفترض الخطأ والصواب، هذا الافتراض الذي يطارده ويرفضه دولوز على طول الخط، ومن ناحية أخرى نجده يؤسس لشخصية مفهومية، تعد أساس آخر وشرط جديد للقول الفلسفي للخارطة التي يقدمها لنا حول مسيرة ارتحال الفلسفة الدائم، في وديان وصحارى وهضاب الفكر، في منحنياته وتقعراته المفترضة.

ثم ان دولوز يعدد لنا عدة سمات تتصف بها الشخصية المفهومية في تاريخ الفلسفة، وهي ليست صفات او سمات شاملة:

\* سمات من المعاناة المرضية: "فالأبله هو هذا الذي يريد ان يفكر بطريقته الخاصة، وقد يتحول الى شخصية تلتزم الخرس"<sup>(51)</sup> وكذلك الفصامي، بعده شخصية مفهومية تعيش بطريقة حادة داخل المفكر وداخل القوة على التفكير.

\* سمات علائقية: شخصية الصديق الذي يحمل صفتي المحب والمنافس، شخصيات ذات صفة علائقية<sup>(52)</sup>.

(50) جيل دولوز، فليكس غتاري: ما هي الفلسفة، ص77.

(51) جيل دولوز، فليكس غتاري، ما هي الفلسفة، ص85-86.

(52) المصدر نفسه، ص86.

\* سمات حركية دينامية: التسلق، التقدم، الفرح، الرقص، تلك تمثل حركات الشخصيات المفهومية كتلك التي ابتدعها نيتشة، كـ ديونيسيوس، زرادشت<sup>(53)</sup>.

\* السمات الحقوقية القانونية: شخصية القاضي التي تعود إلى كانط "ها هو كانط، قد جعل من الفيلسوف قاضيا، حكما، في ذات الوقت الذي يشكل فيه العقل محكمة"<sup>(54)</sup>.

\* السمات الوجودية: "كان نيتشة يقول أن الفلسفة تبتكر صيغا وجودية إمكانيات حياة. لهذا يكفي الإتيان ببعض الطرائف الحياتية حتى تصنع لوحة فيلسوف"<sup>(55)</sup> مثل ديوجين والبرميل الذي كان يسكنه، في إشارة لتقشفه، واستقلاله، حكاية زواج كانط، التي يعدها دولوز مطابقة لمذهب العقل، "ان وجه وجسد الفلاسفة يسكنان هذه الشخصيات"<sup>(56)</sup>.

خلاصة لما تقدم من الممكن النظر إلى الشخصية المفهومية، بكونها ما يخلق ويبث الحركة في الفكر، ويرسم مجال حركة المفاهيم، فهي تحضر كواسطة بين ذاتية المفكر وموضوعية الفكر، ان تلك الشخصية، تشير بوضوح إلى أن المفاهيم عند دولوز ليست مخططات وبناءات نظرية عامة ومجردة، بل أفعال للفكر، والشخصية المفهومية، هي نتاج هذه الأفعال الفكرية، والرابط بين الموضوعي والذاتي، والبديل في ذات الوقت الذي يقدمه دولوز لتجاوز هذا التقسيم التقليدي الذي يدب في جسد الفلسفة<sup>(57)</sup>.

ننتقل الآن إلى مرحلة أخرى من نقد دولوز، وفي إطار سعيه إلى تجاوز الفهم التقليدي الذي جاء به تاريخ الفلسفة، لقد بينا في السابق، ان فلسفة دولوز هي نتاج عملية ابداعية للمفهوم، تتعلق بقابلية وقدرة هذا

---

(53) المصدر نفسه، ص 87.

(54) المصدر نفسه، ص 87.

(55) المصدر نفسه، ص 88.

(56) جيل دولوز، فليكس غتاري، ما هي الفلسفة، ص 88.

(57) ينظر: عادل حد جامي، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، ص 156.

الأخير على إثارة المشكلات والتساؤلات النقدية، المفهوم بعده فعل الفكر وحركته المستمرة، التي تسير فوق صورة الفكر (مسطح المحايثة)، بصورته المثلى التي تركز على رفض المتعالي، والمفارق، أي أن هنالك صورة فكر نقية وخالية من شوائب التصالح مع المفارقة، وفي جانب آخر هنالك مسطحات، صور وثوقية للفكر تملأ فضاء الفلسفة وتاريخها، تلك الصور هي من يجب اقضاءها واستبعادها، من هذا التاريخ، لغرض اقامة الصورة المسطح المحايث الذي يدعو اليه دولوز، ما هي تلك الصور؟ وما هي طبيعتها؟ هذا ما سنحاول الاجابة عليه، تالياً.

## المبحث الثالث

### نقد الصور الوثوقية للفكر

يقدم لنا دولوز مجموعة من المسلمات التي اعتادت الفلسفة السير وفقها عبر تاريخها الطويل، وهو يعتقد ضرورة التخلص من تلك الصور الوثوقية، وذلك لكي يتسنى للفلسفة السير في طريق امن ومستقل ومتميز، ولكي تكون الفلسفة عملية إبداعية خالصة "عندما تظهر بشكل أفضل شروط فلسفة بلا مفترضات مسبقة من أي نمط كانت: بدلا من الارتكاز على الصور الأخلاقية للفكر، فإنها تتخذ نقطة انطلاقها في نقد جذري للصور ولد (مسلمات) التي تتضمنها. وتجد اختلافها او بدايتها الحقيقية ليس في تفاهم مع الصورة قبل- فلسفية، ولكن في صراع صارم ضد الصورة التي نُدّد بها بوصفها لا فلسفية"<sup>(58)</sup>، وما يقصده دولوز بتلك الصور الوثوقية، هو "ما تبنته الفلسفة، عبر تاريخها، من صور معينة للفكر، دون أساس دون إثبات، فالفكر هنا دوغمائي لأنه لم يتم بتفحص هذه الصورة، وطمح إلى اليقين من خلالها وأخلاقي كونه استند إلى الخير في تبرير هذه الصورة"<sup>(59)</sup>، كصورة الثنائيات والتفرقة غير المبررة التي اعتادة الفلسفة

(58) جمال نعيم: جيل دولوز وتجديد الفلسفة، ص 268-269

(59) جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ترجمة وفاء شعبان، مراجعة د. جورج زيناتي، المنظمة

العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت-لبنان، 2009، ص 247.

تقديمها بين، الذات- الموضوع، الظن- العلم، اضافة الى الافتراضات الضمنية، التي تأخذ شكل الصورة "عندما يقول الفيلسوف انا أفكر إذا أنا أكون، يمكنه إن يفترض أن كلّي مقدماته مفهوم بشكل ضمني، وما يعنيه الكون والتفكير، ولا يستطيع احد أن ينفي أن الشك تفكير، والتفكير كون (أي وجود)، لا يمكن لأحد أن ينفي، هذا هو شكل التصور، وقول المتصور"<sup>(60)</sup>.

إذا صور الفكر هو كل تصور مسبق يتخذه الفكر عن نفسه باعتبار يمثل الحقيقة، وهذا ما يرفضه دولوز رفضا واضحا وقاطعا ولكن بعد أن يشخص تلك الصور ويدرجها لنا في شكل ثمان مسلمات يرى ضرورة توجيه نقد جذري لها، للوصول إلى فكر دون أي صورة، أي دون أي تصور مسبق يتم التعامل معه على أساس كونه يمثل حقيقة مسلم بها وبديهية غير قابلة للتفاوض، وهذه الصور، تلك المسلمات هي كما يأتي:

#### 1) مسلمة المبدأ (طبيعة الفكر الطيبة او المستقيمة واردة المفكر الطيبة):

وتقول تلك المسلمة بوجود طبيعة مستقيمة للفكر، الفكر كممارسة طبيعية لملكة ما، مفترض مسبق لفكر طبيعي، متمتع بالحقيقي ومتلائم مع الحقيقي، ومن المفروض ان كل واحد يعرف ضمناً ماذا يعني التفكير، لذا وبحسب دولوز، يكون المفترض المسبق الضمني للفلسفة في الحس المشترك باعتباره التفكير الطبيعي الكلي، والذي انطلقا منه يمكن أن تتخذ الفلسفة منطلقها<sup>(61)</sup>، أي المبدأ الذي يستند اليه الفيلسوف ويجعل منه نقطة انطلاق في بناء فلسفته وتصوراته، هنا يوجه دولوز نقد لصورة من صور الفلسفة التي تتمثل في نموذج يبدو لدى الفلاسفة واضحا وغير قابل للنقض، بل ولا يحتاج إلى إثبات "من غير المفيد من اجل التحقق من وجود المفترض المسبق، أن يجري تكثير تصريحات الفلاسفة، لان قيمة هذا

---

(60) جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ترجمة وفاء شعبان، مراجعة د. جورج زيناتي،

ص 264-265.

(61) ينظر: جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ص 267.

المفترض المسبق هي في استمراره عند الفلاسفة الذين يبقونه بالضبط في الظل أكثر مما هي في القضايا الظاهرة" (62) هذه المسلمة تتيح للفكر ان يتطابق مع الحقيقي، وفق منطق صوري هووي، يدعي امتلاك الحقيقة، في الوقت الذي يعتقد فيه دولوز، أن لا أهمية ولا طائل من أن تبدأ الفلسفة بالموضوع أو بالذات، ما دام الفكر خاضع وفق ما تقدم لهذه الصورة الوثوقية الدوغمائية، والتي تطلق أحكاماً مسبقة على الكل.

## (2) مسلمة الحس السليم والحس المشترك\*:

ينتقد دولوز ديكارت من خلال تعريف هذا الأخير للحس السليم، باعتباره قدرة على التفكير، وأفضل قسمة في العالم، "إذا كان ديكارت فيلسوفاً فهذا لأنه استعمل هذه الدعابة لينشئ صورة للفكر كما هي قانوناً" (63)، أي أن ديكارت قد أسس صورة وثوقية للفكر من خلال قوله

---

(62) المصدر نفسه، ص 267.

(\*) الحس المشترك: تعني في دلالتها اللغوية الحكم الصائب أو الحذاقة الطبيعية، وفي الفلسفة، يعني الحس المشترك المعتقدات المشتركة بين الناس، والمعتقدات الناشئة عن اجماع الاكثرية، ففي المعنى المعاصر يعتبر هذا المصطلح لدى جورج ادوارد مور (1873- 1958) المشكلة الاساسية في الفلسفة وهو مصدر المعرفة الاساسي، باعتباره ما لا يقبل الشك او التكذيب كونه صادق على الدوام، لأنه يقوم على البديهيات الصادقة، وهو يستند الى ذلك من خلال منهج تحليلي في اللغة والقضايا، والذي طبقه على الاخلاق ايضاً، ينظر: د. احمد عبد خضير، المنهج التحليلي في الاخلاق عند جورج ادوارد مور، رسالة ماجستير، جامعة بغداد/ كلية الآداب/ قسم الفلسفة، 2004، ص 31-32. اما من الناحية التاريخية فيشير الحس المشترك الى ملكة قادرة على ادراك الحقائق البديهية، وتعبّر عن نوع من الاستعداد للتفكير بهذه الكيفية او تلك في هذا الطرف او ذاك، مثل استعدادنا للتوكيد عندما نحس ان ثمة موضوعات خارجية موجودة، كما تجدر الاشارة الى ان الفيلسوف واللاهوتي الفرنسي بوفيه، كلود، (1661- 1737) اشتهر برسائله (في الحقائق الاولى ومصدر احكامنا) اراد ان يصوغ فلسفة في الحس المشترك التي تتوافق مع حقائق الدين، وليس حقائق وموضوعات الحس المشترك المرتبطة بالذات كونها تؤدي الى نوع من الريبة لا سبيل الى الخروج منها لهذا السبب قد مارس انتقاداً لاذعاً لـ ديكارت، أي لاستناد الاخير الى اعتبار الحس المشترك هو نوع من توافق مجموعة ملكات نابعة من الذات، وليس بالاستناد الى حقائق الايمان. ينظر: اميل برهيه، تاريخ الفلسفة، القرن الخامس عشر، دار الطليعة بيروت، 1983، ص 31، وينظر، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مصدر سابق ذكره، ص 185.

(63) جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ص 270.

وتأسيسه لصورة وثوقية في الفلسفة تستند إلى وجود نمط عادل من القسمة بين البشر، في حين يتجلى الحس المشترك ويعبر عنه في نوع من توافق للملكات "أو كما يقول ديكرت عن قطعة الشمع هي نفسها التي أراها والمسا وأتخيلها، وأخيرا إنها نفسها التي اعتقدت إنها كانت عند البدء : لكل ملكة بلا شك معطياتها الخاصة وأفعالها الخاصة التي تستثمر المعطى، غير إننا نتعرف إلى موضوع ما عندما تستهدفه ملكة ما، وبالتزامن مع هذا، يطالب بمبدأ ذاتي لتعاون الملكات، أي حس مشترك يكون بمثابة ملكة التوافق، هذا هو معنى الكوجيتو كبداء، يعبر عن وحدة كل الملكات في الذات<sup>(64)</sup>، فالحس السليم يقوم على أساس معيار التقاسم، في حين يقوم الحس المشترك على أساس معيار التطابق والهوية من "وجهة نظر الـ أنا المحض، الحس السليم والحس المشترك يحيل كل واحد منهما إلى الآخر، ويعكس كل واحد منهما الآخر"<sup>(65)</sup>، إذا فالحس السليم والحس المشترك أضفيا على الفلسفة صورا تطابقية أحادية البعد تتقوم وفق مبدأ يرتهن الثنائيات ويؤسس وفقها، ولا سبيل لتجاوز تلك الثنائيات وخرق تلك الصورة الدوغمائية إلا عبر التركيز على المفارق والمختلف الذي من شأنه الإحالة إلى الفراغ الذي يقبع خارج الوثوقية الجامدة.

### (3) مسلمة التعرف أو التحقق:

يتساءل دولوز عن ماهية التفكير، "إن الفكر بطبيعته ليس ملكة كالملكات الأخرى، بل ينسب إلى ذات، إلى وحدة كل الملكات الأخرى، وهي أنماطه التي يوجهها بحسب شكل النموذج الذي يتخذ صورة الفكر"<sup>(66)</sup> إن الفكر هو نوع "الممارسة المنسجمة لكل الملكات حول موضوع مفترض أن يبقى هو هو: هذا هو الموضوع عينه الذي يمكن أن يكون مرثيا وملموسا ومتذكرا ومتخيلا ومتصورا"<sup>(67)</sup> فالتفكير بحسب ما

(64) المصدر نفسه، ص 271.

(65) : المصدر نفسه، ص 273.

(66) جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، ص 272

(67) المصدر نفسه، ص 272.

تقدم يمارس في ووفق صور الفكر الجاهزة والبديهية وغير القابلة للجدال فيها، كونها مسلمة من مسلماته الدوغمائية، ولكن إذا كان التفكير حسب ما تقدم يتم وفق صور جاهزة، فأين نجد التعريف؟ الذي يستشكل عليه دولوز، يستطرد هذا الأخير ليمارس نوع من التحليل، ويعقد مقارنة تقع في صميم حياتنا اليومية من خلال قوله "هذه طاولة، هذه تفاحة، هذه قطعة الشمع، نهارك سعيد يا فلان، هل يمكن لأفعال التعرف هذه وغيرها الكثير مما يملأ حياتنا أن تحدد مصير الفكر؟ هل يمكن القول إننا نفكر عندما نتعرف؟" (68)، ولكن ليس من السهل الجزم حول تعريف التفكير، سواء من خلال اقترانه بالتعريف، أو من خلال نوع يمكن ممارسته وتعريفه من فعل التعريف ذاته، "فلا يمكن للإنسان أن يكون أنموذجاً لما يعنيه التفكير" (69) ويبقى اعتراض دولوز على مسلمات الفكر كونها مثلت نوعاً من القوانين القائمة على أسس افتراضية وليس واقعية، لذا فإن محاولة دولوز لتعريف التفكير من كونها عملية معقدة ومتشابكة وذات طبيعة عشوائية لا يمكن حصرها في مجرد اعتبارها نتاج عملية تفاعل أو صراع بين الذات والموضوع<sup>(70)</sup> هي محاولة إجرائية يسعى من خلالها الإمساك بمسلمة التعريف كصورة وثوقية للفكر ينبغي تشخيصها ونقدها لتجاوزها، لذلك يؤاخذ دولوز على الفلسفة صفة كونها تعمم بعض الوقائع عندما تؤسس لفرضياتها، "ما يجب أن يؤخذ على صور الفكر هذه، هو تأسيسها حقها المفترض على تعميم بعض الوقائع بلا دلالة بصورة خاصة" (71)، أي أن بعض الوقائع تمتلك بعداً معممّاً بالاستناد إلى مسلمات اعتاد الفكر التعامل معها كنوع من البديهيات التي لا يمكن التشكيك بها، مثل إرادة المفكر الطبية، واستقامة الفكر، والحنس المشترك، تلك وقائع لا تمتلك خصوصية قابلة للأثبات كمسلمة ثابتة، ويعتبر دولوز أن التعرف، إضافة إلى كونه مسلمة من مسلمات صور الفكر ألا أنه يحول دون إبداع قيم جديدة، بل

(68) المصدر نفسه، ص 273.

(69) المصدر نفسه، ص 273.

(70) ينظر: بدر الدين مصطفى، فلسفة ما بعد الحداثة، ص 152.

(71) جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ص 274.



يعمل على تثبيت القيم السائدة، هنا يستشهد دولوز نيتشة ويستحضره في نقد القيم الراسخة والمسلم بها كحقائق، فالتعريف يجد غايته العملية، بحسب دولوز في القيم الراسخة، فكل صور الفكر، باعتبارها نوع من التفكير، "تشهد وفق هذا النموذج، على تواطؤ مقلق، فالحقيقة كما يقول نيتشة، (مخلوق صافي النية ومحِب لرفاهيته، يعطي بلا توقف كل السلطات القائمة، الضمانة بأنها لن تسبب إطلاقاً لأي أحد أقل مضايقة، لأنها ليست بعد كل شيء، إلا العلم المحض)"<sup>(72)</sup>، لذا يهزأ نيتشه، باعتقاد دولوز ممن يعتبر إن إرادة القوة تعني القيم السائدة مثل (شرف، سلطة، ثروة)، 'يضحك نيتشة من مجرد الفكرة بأنه كان ممكناً أن يتعلق الأمر بما اسماء إرادة القوة، وسمى ليس فقط هيجل، بل أيضاً كانط، (شَغِيلَة "عاملِي) الفلسفة"<sup>(73)</sup>، هنا نوع من النقد الذي يمارسه دولوز على كانط وهيجل من خلال نيتشة، وربما تدل عبارة "شغيلة الفلسفة" على النقد حيث اجتهد هذين الفيلسوفين في تدعيم آراءهم الفلسفية والدفاع عنها والعمل على ترسيخها بالاستناد إلى القدرة المزيفة التي أضفوها على العقل.

#### 4) مسلمة التصور:

مرة أخرى يعود دولوز ليشخص أشكال صور الفكر الدوغمائي، ويبدو أنه لا يريد أن يغادر منطقة النقد الحثيث لثلاثي فلاسفة الأنوار، ديكرت، وكانط، هيجل، وبدرجات متفاوتة وحسب ما تقتضيه الضرورة، ففيما يتعلق بـ كانط، يعتقد دولوز، وعلى الرغم مما أحدثه النقد الكانطي، من خلخلة في صور الفكر الكلاسيكية، حين شخص وجود أوهام داخلية، تتموقع في العقل، بدلاً من أخطاء تأتي من الخارج، فتكون أثر لسببية الجسم<sup>(74)</sup>، وادخل ما أطلق عليه دولوز تسمية "الأنا المصدّعة بشكل عميق عبر الزمن"<sup>(75)</sup>، محل الأنا الجوهرية، في إشارة نقدية للكوجيتو الديكارتي،

(72) المصدر نفسه، ص274-275.

(73) المصدر نفسه، ص276.

(74) جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ص276.

(75) المصدر نفسه، ص276.

وتحدث عن الإله الميت وغير الممكن في "نقد العقل النظري" والذي بعث فيه الحياة في "نقد العقل العملي" رغم كل ذلك، فان كانط "رغم كل شيء" لم يرد التخلي عن المفترضات الضمنية المسبقة، حتى بتعريض الجهاز المفهومي، لكن النقد الثلاثة للضرر، كان على الفكر أن يستمر بالتمتع بطبيعة مستقيمة، وان لا تتمكن الفلسفة من الذهاب في اتجاهات أخرى، ابعد من الحس المشترك<sup>(76)</sup> أي أن كانط بقي من أنصار الصور الوثوقية، كونه أراد الحفاظ على الطبيعة الأحادية والمستقيمة لسير الفكر، ثم عاد من جديد ليبرر ويثبت من خلال كتابه (نقد العقل العملي)، كل مفهوم دوغمائي طالاه النقد\*، واثبت عدم أهليته، في (نقد العقل المحض).

بل وذهب كانط إلى ابعد من ذلك حين احتفظ من خلال الأنا أفكر خاصته، والتي تمثل وحدة كل الملكات<sup>(77)</sup>، يقول دولوز "الـ (أنا أفكر) هي المبدأ الأكثر عمومية، إنها مصدر ووحدة كل الملكات، أنا أتصور، أنا احكم، أنا أتخيل، وأتذكر، أنا أدرك- هي بمثابة الفروع الأربعة للكوجيتو. ويُصَلب الاختلاف بالضبط على هذه الفروع"<sup>(78)</sup>، لذا يسعى الاختلاف لدى دولوز إلى التجاوز بل والإطاحة بالتصورات الوثوقية المتشابهة سواء الفكرة لدى أفلاطون، الكوجيتو لدى ديكرت، أو التبرير الكانطي لدوغمائية الفكر وصوره الوثوقية والايقانية، أو حتى مسعى هيجل في بناء نظرية في الوجود تستحضر المطلق والكلية، كحاضنة رعوية للعالم.

(76) المصدر نفسه، ص 276.

(\*) تجدر بنا الإشارة إلى الفارق في مفهوم النقد بين كانط، ودولوز، ففي الوقت الذي يمثل فيه النقد بالنسبة، لـ كانط، البحث عن شروط الإمكان والاستعمال الصحيح والممكن لكل ملكة من ملكات العقل، فان النقد لدى دولوز هو "رسم مستوى اتساق لعمل إبداعي، مثل غريبال سنخرج الجسيمات المرسلّة أو الملتقطة، والسيولات الموحدة والصيورات السائرة في طريق التحقق، إن النقد فن التوحيدات"، اي ان النقد لدى دولوز يعني باعتقادنا نوع من التجاوز والعبور الذي يتحقق من خلال اعتبار ان التفكير وبالتالي المعرفة ليس مسألة يمكن رصدها من خلال صراع ثنائية الذات والموضوع، بل هو حركة عشوائية مبعثرة تتحكم فيها عوامل لا حصر لها وبالتالي لا يمكن سوى توصيفها فقط، جبل دولوز: حوارات في الفلسفة والأدب، مصدر سابق ذكره، ص 150،

(77) ينظر: جمال نعيم، دولوز وتجديد الفلسفة، ص 251.

(78) جبل دولوز: الاختلاف والتكرار: ص 279.

## 5) مسلمة السليبي أو الخطأ:

تكمّن المسلمة الخامسة في الفكر لدى دولوز في جعل الخطأ من الظواهر السلبية التي يمتنّى بها الفكر<sup>(79)</sup>، "الخطأ بوصفه مغامرة مزعجة للفكر، وتختزل الكل إلى صورة الخطأ، بل إنها المسلمة الخامسة التي علينا تعدادها، الخطأ المقدم بوصفه (السليبي) الوحيد للفكر"<sup>(80)</sup>، وتلك المسلمة تعد بمثابة السليبي الوحيد لصورة الفكر الدوغمائية، فإذا كان الفكر ذات طبيعة مستقيمة، وإذا كان المفكر ذو ارادة طيبة، وإذا كان التعرف، بشقيه، الحس السليم، والحس المشترك، والذي يرتبط بالتصور، نقول اذا كان هذا التواشج المنطقي بين تلك المسلمات المتداخلة، والتي يبدو أن كل واحدة منها تؤسس للأخرى في الوقت الذي تكون فيه مستقلة بنسبة معينة، "بلا شك هذه المسلمة تتعلق بالمسلمات الأخرى، بقدر ما تتعلق هذه المسلمات الأخرى بها"<sup>(81)</sup> فان من الطبيعي، بل والمنطقي إن يكون الخطأ المسلمة الخامسة<sup>(82)</sup>.

يمثل الخطأ بالنسبة لـ دولوز الجانب المضاد والمعاكس للعقلانية المتشددة او المتطرفة، ولكنه في نهاية المطاف يشهد لما يعاكسه بل هو يؤسس ويتسق بطبيعته مع باقي تمثيلات الصور والمسلمات الأخرى "ليس الخطأ إلا الجانب المعاكس للعقلانية، وما زال يشهد لصالح ما يبتعد عنه، لصالح استقامة وطبيعة و ارادة طيبة لمن يقال انه يخدع نفسه. يحيي الخطأ إذا (الحقيقة) حين يعطي الزائف شكل الحقيقي، بما انه لا شكل له"<sup>(83)</sup>.

أي أن الخطأ هو أسّ السليبي في الصورة الدوغمائية للفكر الطبيعي، لا أكثر من ذلك، مثل، الحماسة، والجنون، والخبث، فتلك ليست سوى

---

(79) ينظر: فيليب مانغ، نسق المتعدد أو جيل دولوز، ترجمة عبد العزيز بن عرفة، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 2003، سوريا- اللاذقية، ص68.

(80) جيل دولوز: الاختلاف والتكرار: ص296.

(81) المصدر نفسه، ص296.

(82) ينظر: جمال نعيم، دولوز وتجديد الفلسفة، ص255.

(83) جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ص296.

وقائع. إن ما يجمع السلبي هو الخطأ، وما عداه مجرد وقائع، "الخطأ هو السلبي الذي يتوسع طبيعياً في فرضية التفكير الطبيعي، ولا تجهل الصورة الدوغمائية أن الجنون والحمافة والخبث- الثالث المرعب، لا يختزل الخطأ، مرة أخرى أيضاً، لا يوجد بالنسبة إلى الصورة الدوغمائية إلا وقائع، وتعتبر الحمافة والجنون والخبث، بمثابة وقائع خارجية" (84).

إلا أن دولوز يبدو أنه يريد الانتقال إلى مستوى آخر من المناقشة بعد أن يعلن عدم جدوى إثارة وتحديد بعض الوقائع والنقودات ضد صور الفكر، كونها عملية اجترار تدخلنا كما يعتقد في ثنائية ميؤوس منها، لذا يقترح الانتقال إلى مستوى آخر من المناقشة ينطلق من التساؤل حول "مشروعية توزيع التجريبي والمتعالي، كما تجرّبه الصور الدوغمائية" (85). فلنقل إذا أن صور الفكر الدوغمائية تتوسل الخطأ بوصفه السلبي الوحيد للفكر، أي أن تلك الصور لا تستطيع أن تنتج أي شيء خارج مبدأ الخطأ، وذلك من خلال تعميم بعض الوقائع الموجودة في الحياة، واعتبارها أخطاء يجب تجنبها وتجاوزها، فهي لا تبحث في ما هو مبدأي وما هو تجريبي، في هذا الذي يقع في صميم المجاوز للفكر، وذاك الذي يقع أو يصنف ضمن ما هو تجريبي (86).

لذلك يدعو دولوز إلى قلب تصوراتنا عن كل شيء "يجب إذا قلب كل شيء: الخطأ هو واقعة معممة عشوائياً تسقط في المتعالي. أما بنى الفكر الحقيقية المتعالية و(السلبية) التي تغلفها، ربما يجب البحث عنها في مكان آخر، في صورة أخرى مغايرة لصور الخطأ" (87) بل وضرورة النظر من جهة أخرى مختلفة بسبب الحيرة التي نقع فيها إزاء التعامل مع تلك الثنائيات والصور الجاهزة للفكر "من هنا الميزة الهجينة لهذا المفهوم الباهت (يقصد دولوز بالمفهوم الباهت صور الفكر الدوغمائية) الذي لا يعود إلى الفكر

---

(84) جيل دولوز : الاختلاف والتكرار، ص298.

(85) المصدر نفسه، ص298.

(86) ينظر: جمال نعيم: جيل دولوز وتجديد الفلسفة، ص256.

(87) جيل دولوز : الاختلاف والتكرار، ص299.

المحض إذا لم يتم إفساد هذا الفكر من الخارج، ولكنه لا ينتج عن الخارج إذا لم يكن في الفكر المحض<sup>(88)</sup>.

إن الفكر كإمكان، يحتاج إلى عنف وكسر وشد إلى توليده من خضم نزاع الملكات، باعتباره حركة عشوائية خارج الذات والموضوع، يحتاج إلى تنافر ويتخذ من الاختلاف والمفارقة شعاراً له وليس من الحس السليم، كون الفكر في نهاية المطاف هو إبداع، هو توليد فعل التفكير في التفكير ذاته<sup>(89)</sup>، وربما من هنا تأتي ضرورة ومعنى العنف والكسر، كونه عملية صراع وصيرورة مستمرة تشكل داخل الفكر، لتتكون بمعزل عنه فالإرادة والطبيعة الطيبة التي تندرج تحت صيغة العقل والحس المشترك والتفكير الطبيعي، هكذا ملكات برأي دولوز، لا يمكن لها التفكير في أي أمر إطلاقاً، بل هي سجينه الرأي "المستمر في إمكانية مجردة، يعرف الإنسان أن يفكر، ما دام لديه الإمكانية لهذا الأمر، غير أن هذا الممكن لم يضمن لنا بعد أن نكون قادرين عليه، لا يفكر الفكر إلا مكرهاً ومرغماً"<sup>(90)</sup>، فعملية التفكير، هي وليدة الإكراه والقسر، بسبب التصورات المسبقة، والفهم المغلوط، عن التفكير ذاته.

## 6) مسلمة القضية أو الوظيفة المنطقية:

في الفلسفة لا يمكن الحديث عن نظريات فلسفية خاطئة أو صائبة، بحسب دولوز، بل يمكن الحديث عن نظريات فلسفية ذات معنى، وربما أخرى غير ذات معنى، يعرف المعنى بأنه شرط الصادق أما اللامعنى\* فهو

---

(88) المصدر نفسه، ص298.

(89) ينظر: جمال نعيم: جيل دولوز وتجديد الفلسفة، ص258.

(90) جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ص290.

(\*) تجدر الإشارة هنا إلى أن معالجة وتفرقة دولوز بين المعنى واللامعنى، قريب جداً من الفهم الذي يقدمه الوضعيون المناطق، في إطار تفرقتهم بين القضايا ذات المعنى، والتي تكون قابلة للتحقق ومشروطة به، وبين القضايا الميتافيزيقية، بعدها قضايا فارغة المحتوى ولا تتضمن أي معنى وبالتالي لا يمكن الحكم عليها من منطلق الخطأ والصواب، يقول رودولف كارناب (1891-1970) "عندما أقول أن قضايا الميتافيزيقا المزعومة تخلو من المعنى، أعني هذه العبارة بمدلولها الدقيق، يقال عن الكلمة أو الجملة أو السؤال، أنها تخلو من المعنى إذا لم تكن ثمة جدوى =

ميزة ما لا يمكنه أن يكون صادقا أو كاذبا، ففي كل قضية يميز دولوز بين بعدين، الأول بعد التعبير وهو الخاص بالمعنى حيث تعبر القضية عن شيء ما والبعد الثاني هو بعد التسمية وهو الخاص بالصواب والخطأ، حيث تشير القضية إلى موضوعات خارجية ينطبق عليها البعد الأول (بعد المعنى)<sup>(91)</sup>.

إذا فالمعنى هو شرط الصواب، ومع ذلك يبقى الافتراض قائماً من كون الصواب والخطأ يبقيان غير متأثرين بالشرط الذي لا يؤسس للواحد منهما دون أن يجعل الآخر ممكناً<sup>(92)</sup>.

أي إن المعنى في الحقيقة هو ما يؤسس للخطأ والصواب، بغض النظر، عن الصواب والخطأ كقيمة ذاتية لكل واحد منهما، لذا تجدر الإشارة إلى أن الصياغة المناسبة لصياغة المعنى هي الصيغة الإشكالية بحسب الإطار العام لهذه المسئلة، حيث تصبح القضايا وفق هذا السياق عناصر إجابة عن التساؤلات<sup>(93)</sup>.

إلا أن مغزى دولوز من هذه المسئلة هو محاولة الوقوف على شرط التجربة الواقعية وليس الممكنة، بحث في شروط التحقق وليس الإمكان، في

---

= من تقريرها، قد نقرر - على سبيل المثال - بخصوص السؤال «ما هو متوسط وزن سكان فينا الذين تنتهي أرقام هواتفهم بالرقم ثلاثة؟» أو بخصوص القضايا التي يبدو بطلانها واضحا، ومثال ذلك «في عام 1910 كان يقطن في فينا ستة اشخاص» ان لمثل هذه القضايا معاني، لكنها إما ان تكون عديمة الجدوى أو باطلة، القضايا ذات المعاني وحدها هي التي يمكن تصنيفها نظريا الى قضايا مجدية وقضايا غير مجدية، ان التحليل المنطقي يوضح كيف ان قضايا الميتافيزيقا مجرد جمل زائفة' ولكن يبقى الفارق وهو ان فهم دولوز لا ينطلق من التحليل المنطقي للغة، للفرقة بين المعنى واللامعنى، كما ان دولوز لا يجري هذه الفرقة في معرض نقد الميتافيزيقا، بل في سياق نقد تاريخ الفلسفة ونظرياتا عبر تحديد بضعة مسلمات. ينظر: رودولف كارناب، حذف الميتافيزيقا عبر التحليل المنطقي للغة، كيف يرى الوضعيون الفلسفة، تحرير، اي. جي. مور، ترجمة نجيب الحصادي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان، ط1، 1994، ص 141-142.

(91) جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ص 304.

(92) ينظر: جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، ص 304، وينظر: جمال نعيم: جيل دولوز

وتجديد الفلسفة، ص 258.

(93) ينظر: فليب مانغ: نسق المتعدد او جيل دولوز: ص 68.

علاقته بالحقيقة التي هي ليست تطابقاً بين المثال أو الفكرة والواقع بقدر كونها تنتج إنتاجاً مقصوداً في حدود التجربة الواقعية واشتراطاتها، ومن ثم علاقة كل ذلك بالفهم الذي يقدمه ويسوقه دولوز حول المعنى بعده هو ما يعطي للتجربة صفة الإمكان، والناعبة من فعل المعنى ذاته "في الواقع على الشرط أن يكون شرط التجربة الواقعية وليس التجربة الممكنة، والحقيقة على كل الوجوه، هي شأن الإنتاج وليس المطابقة، لا يتعلق الصواب والخطأ بتسمية يسيرة، يكتفي المعنى بجعلها ممكنة، يجب أن تقام صلة القضية بالموضوع الذي تسميه في المعنى نفسه" (94).

فالموضوع يتعلق بمقدار ارتباطه بالمعنى، كونه يمثل أساس القضية في كافة شعباتها، "كل مرة يعاد فيها وضع قضية ما، في ظروف الفكر، يظهر أنها تمتلك بصرامة الحقيقة التي تستحقها بحسب معناها، والزيف الذي يعود إليها بحسب اللا- معنى الذي تضمنه، المعنى هو تكوين الحقيقي أو إنتاجه، وليست الحقيقة إلا النتيجة التجريبية للمعنى، ونعثر في كل مسلمات الصور الدوغمائية على الاختلاط عينه الذي يقوم على رفع مجرد الصور التجريبية إلى المتعالي، على أن نجعل بنى المتعالي الحقيقية تسقط في التجريبي" (95). هنا نرى رجوع دولوز ليبين أن الحقيقة هي نتاج وصناعة تجريبية للمعنى بوصفه لهذا الأخير معقل إنتاج الحقيقة، حيث نجد في هذا التصور الذي يقدمه دولوز تلك الثنائيات التي تتمظهر من خلالها مسلمات الفكر بصورة تُدغم التجريبي في المتعالي، ومن ثم المتعالي في التجريبي، وهذا هو مطلب يدعو إليه دولوز بشدة على طول الخط، أي دعوة إلى الفكك من التصورات التي تقدم الفكر على أساس كونه يتركز على جملة من المسلمات غير القابلة للتشكيك والتي ينبغي أن نحذو حذوها في كل تأسيس مقبل، الأمر الذي دعى دولوز إلى التشكيك حتى في الأساس نفسه، بعده أنموذجاً أو مفهوماً قابلاً للدحض سلمت الفلسفة بصحته سواء على مستوى سياقها التاريخي الزمني، أو على مستوى أسس الأفكار للفلاسفة في معرض هذا التاريخ ذاته.

(94) جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ص 305.

(95) المصدر نفسه، ص 306.

## (7) سلمة النمطية او الحلول :

يقول دولوز "يجعلوننا نعتقد في وقت واحد، ان المشكلات تعطى جاهزة، وإنها تختفي في الإجابة او الحلول، تحت هذا المظهر المزدوج، سبق ولم تتمكن المشكلات من ان تكون إلا أشباح. ويجعلوننا نعتقد أن نشاط (فاعلية) التفكير، وأيضا الصواب والخطأ بالنسبة إلى هذا النشاط أو هذه الفاعلية، لا تبدأ جميعها إلا مع البحث عن الحلول، ولا تتعلق إلا بالحلول، من المحتمل أن يكون لهذا الاعتقاد الأصل نفسه الذي يعود إلى مسلمات الصورة الدوغمائية الأخرى دوماً: أمثلة صيبانية تفصل عن سياقها، وتُشَبَد في نماذج اعتباطية، وفقاً لها يعطي الأستاذ مسألة، وتكون مهمتنا حلها، وتوصف نتيجة المهمة بالخطأ أو بالصواب من خلال مرجعية قادرة، إنها تحكيمة مجتمعية، في المصلحة المراتية لإبقائنا أطفالاً<sup>(96)</sup>. هنا يشير دولوز الى نوع القسر المفروض على نمط وطريقة تفكيرنا الخاضعة لمقررات موضوعة سلفاً، لا يحق لنا تجاوزها، كأنما تكتسب تلك المسلمات صفة سلطوية تمارس من خلال المؤسسات.

نعود مرة أخرى إلى الوقوف على ما سبق وشرنا إليه فيما يتعلق بتأكيد دولوز على أهمية إثارة المشكلة وطرح المسائل، أكثر من أهمية البحث عن حلول، فليس المهم التفكير في الإجابات، كونها ستبقينا مرتين لأسئلة لا تمت إلى نمط تفكير مستقل خاص بنا، المهم في كل ذلك هو "المعنى في نشأة فعل التفكير في الفكر الذي يولد مسألة، عنها ينتج الصواب والخطأ. لا يبدأ الصواب والخطأ مع الحلول والأجوبة، بل يطال أولاً مرتبة المسائل المتميزة عن مرتبة الحلول"<sup>(97)</sup>.

فالخطأ والصواب، وحسب مسيرة ومنحى مسلمات وصور الفكر الدوغمائي لا يقتصران إلا بالإجابات<sup>(98)</sup>، إن هنالك نوعاً من التموه الذي

---

(96) جيل دولوز الاختلاف والتكرار، ص312.

(97) جمال نعيم: جيل دولوز وتجديد الفلسفة، ص262.

(98) ينظر: فيليب مانغ: نسق المتعدد او جيل دولوز: ص69.



تقوم به المجتمعات البشرية في إطار تعاملها مع المشكلات أو المسائل التي تثيرها، فهي لا تطرح على نفسها إلا المشكلات التي تستطيع حلها\*، ومنشأ وغاية هذا التمويه وتلك الإرادة التي تدفع باتجاه خلق هكذا نوع من المشكلات، ربما يعود إلى نوع من النظام الذي تسيّر المجتمعات وفقه أو كما يسميها دولوز "تحكيمة مجتمعية"، نوع من السلطة التي تحتكر طريقة وأهمية ونوعية المشكلات التي يجب أن تتم إثارتها ومن ثم الإجابة عنها استناداً إلى منطق الصواب والخطأ.

لقد تم التأسيس لهكذا نوع من الفهم، الذي يخدم إرادة تلك القيم وتلك المسلمات، فالعمل متواصل في مسعى إلى اختزال المشكلات إلى شكل من القضايا القادرة على خدمتها بوصفها أشكالاً حلاً جاهزة ومتضمنة في السؤال ذاته، وهذا ما نراه بوضوح لدى ديكاوت "الطريقة الديكاوتية" (البحث عن الواضح والمميز) هي طريقة لحل المشكلات التي يفترض إنها معطاة، ليست طريقة اختراع خاصة بتكوين المشكلات، وبفهم الأسئلة، هناك دوماً مسلمة الصورة الدوغمائية<sup>(99)</sup>.

(\*) (لا تطرح البشرية على نفسها إلا المشكلات التي تستطيع حلها) تعود إلى كارل ماركس، حيث يعقد دولوز مقارنة بين برغسون وماركس في إطار تعامل الاثنين مع مفهوم المشكلة. ليوضح تشابه وجهة نظرهما إزاء المشكلة، ثم يطور دولوز فهماً جديداً بالاستناد إلى برغسون ولكن من منظور يتسق مع التوجه العام لفلسفته التي تحاول الانفصال عن أي فهم استاتيكي وتقليدي في تاريخ الفلسفة، الفهم الذي يقترب من فهم صديقه فوكو في معرض صياغة هذا الأخير لمفهوم الأشكلة، الذي يسعى فوكو من خلاله إلى كشف الحقيقة في علاقتها بما هو زائف لتشخيص الراهن، كذلك يسعى دولوز إلى فهم المشكلة عبر التفرقة بين مشكلات حقيقية وأخرى زائفة، فالمشكلات تكون حقيقية بمقدار ما تتوفر عليه من قدرة على تجاوز التقليدي وما تتضمنه من جدلية خاضعة لصيرورة مستمرة وغير مستمدة من أي نوع من الفهم التقليدي، في حين تعني المشكلات الزائفة، ما تتوارثه من طريقة في طرح التساؤلات واسلوب إثارة المشكلات، والتي تكون خاضعة لنوع من الدوغمائية المنظمة من قبل سلطة تفرض علينا آليات التعاطي مع نمط حياتنا اليومية. ينظر: جيل دولوز: البرغسونية، ترجمة، أسامة الحاج، ص 9، وينظر: جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ص 314.

(99) جيل دولوز: الاختلاف والتكرار: ص 317.

## 8) مسلمة النهاية او النتيجة (المعرفة والتعلم):

وتقوم هذه المسلمة على أساس التطابق بين صورة الفكر والمعرفة، فالفكر معرفة، وليس تعلماً، وبذلك لا يعدو التعلم إلا أن يكون همزة وصل، ورابطة بين الجهل والمعرفة، انه لحظة وشرط من شروط المعرفة، وليس المعرفة ذاتها، انه يسهم بقسط وافر في إثراء عمل الفكر في رحلة المعرفة، الفكر الذي لا يقيم على ارض ثابتة وصلبة من القناعات والمسلمات<sup>(100)</sup>.

إن التعلم "ليس إلا وسيط بين المعرفة واللا معرفة والانتقال الحي من الواحدة إلى الأخرى"<sup>(101)</sup>، والمعرفة هي نتيجة للتعلم، وليس فقط واسطة، كما يبدو لدى دولوز"، إن الفيلسوف ينقل معه خارج الكهف النتيجة وحدها- المعرفة- ليستخلص منها المبادئ المتعالية، بل يبقى عند هيجل التعلم الباهر الذي نشهده في كتاب (فينومينولوجيا الروح) خاضعاً، بنتيجته كما بمبدأه، للمثل الأعلى للمعرفة، بما هي معرفة مطلقة<sup>(102)</sup>، لذا فان الاكتفاء بالنتيجة وحدها، والمتمثلة بالمعرفة، أو بالمبدأ ذاته (التعلم)، واستخلاص مبادئ عامة منها، يسقطنا في مفارقة وثنائية لفكر وثوقي لا يعول عليه في خلق مساحة وفضاء للاشتغال بنوع من الحرية، إلا في سياق ما هو مطلق وكلّي كما هو حال هيجل.

تلك هي المسلمات الثماني لصورة الفكر الوثوقية أو الدوغمائية، والتي اتخذت كل واحدة منها شكلان بحسب دولوز، مسلمة المبدأ (الإرادة الطيبة للمفكر والطبيعة الطيبة للفكر) مسلمة، الحس المشترك بوصفه اتفاق الملكات، والحس السليم بوصفه تقسيم لاتفاق الملكات، مسلمة التعرف الحث من قبل كل الملكات على التمرس على الموضوعات المفترضة كنموذج (غينة) وامكانية الخطأ الوارد في التقسيم، عندما تتداخل اعمال

(100) بنظر: فيليب مانغ: نسق المتعدد أو جيل دولوز: ص 69.

(101) جيل دولوز: الاختلاف والتكرار: ص 326.

(102) المصدر نفسه، ص 326.

الملكات فيما بينها، مسلمة التمثل، عندما يخضع الاختلاف للأبعاد المتكاملة للـ (عينة) والمتشابه والمتماثل والمتعارض، مسلمة السليبي، حيث يعبر الخطأ عن كل شيء في ذات الوقت يمكن أن يحدث، مسلمة القضية، حيث يميز دولوز في إطار المعنى شكلان للقضية المعنى بأنه شرط الصادق أما اللا معنى فهو ميزة ما لا يمكنه أن يكون صادقا أو كاذبا، مسلمة النهاية، ويحدد شكلا هذه المسلمة في المعرفة والتعلم، والسبب في امتلاك كل مسلمة صورتين فذلك يعود كما يعتقد دولوز، إلى أن كل صورة هي مرة طبيعية ومرة أخرى فلسفية<sup>(103)</sup>.

خلاصة القول نستطيع أن نلخص، ووفقاً لما تقدم، ما يعنيه دولوز بالصورة الوثوقية للفكر، بكونها مجمل التصورات القبلية ونماذج الفكر، التي تتداخل وتتسرب في مجمل انساق الفكر والمعرفة، لتأخذ شكل المسلمات والمبادئ التي تؤسس للتفكير، فلا يمكن التفكير خارج تلك المسلمات، كونها الأسس التي لا يكاد يخلو منها أي نظام من أنظمة الفكر، وتتسم تلك المبادئ بكونها ثابته وكامنة في فعل التفكير ذاته، وهي غير مخصوصة بالفلسفة فقط، بل تتوزع على كافة فروع المعرفة، من علم وفن، على حد سواء<sup>(104)</sup>.

لذا فإن مسعى دولوز، هو تشخيص تلك المسلمات، وتحديدتها، ومن ثم نقدها، لغرض إتاحة الفرصة لتحقيق الإرادة من أجل التفكير بحرية، عبر تجاوز تلك الصور، وبالتالي تصبح الفلسفة فعالية إبداعية لشيء لم يوجد بعد، ولم يتحقق، عبر إبداع المفاهيم، بعد تنقية الفلسفة من عوالم ووثوقيات أنظمتها التي ترسبت فوقها جملة من العوائق والموانع التي تحول دون تحقيق فعل التفكير الحر بوصفه عملية إبداعية تتوسم النقد، لكل بديهي وقار وثابت، لا يمكن التشكيك بقابليته أو قدرته، بسبب هالة القدسية، التي تنصف بها الفلاسفة والفلاسفة، الذين تنتمي تلك الصور إلى منظومتهم الايقانية.

(103) ينظر: جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ص 327-328.

(104) ينظر: عادل حد جامي: فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، ص 86.

## المبحث الرابع

### وحدة إشكالية الفلسفة من فوكو الى دولوز:

#### 1 - مدخل مزدوج

إن الحديث عن طبيعة المنظور الذي يمكننا الولوج من خلاله، لغرض عرض لإشكالية فوكو من خلال دولوز، تتطلب منا تحديد طبيعة العلاقة التي تربط بين الفيلسوفين، حيث كان لهما اثر مهم وفاعل في الفلسفة المعاصرة برمتها.

لقد جدد دولوز، وفوكو، فن طرح المشكلات الفلسفية وفق نمط غير مسبوق، عبر النقد المستمر للذات الفاعلة، لقد عرضا الفلسفة بكيفيتين، ربما لا مختلفتان من حيث المنهج والرؤية إلا انهما ومما لاشك فيه يتفقان في الاطار العام، من حيث الموقف النقدي من فلسفة الحداثة، او من حيث اعتبارهما استمرار لمشروع النقد النيتشوي، باختلاف مفاصله، وهما يمتلكان خصوصية وندرة متميزة، فقد تجنب فوكو بعقريّة فذة، أي منزلق ميتافيزيقي، في الوقت الذي أقام دولوز نوعاً جديداً من الميتافيزيقا<sup>(105)</sup>، على صعيد ابداع المفهوم بمختلف مستوياته او تشييد مسطح المحايثة الذي يمثل اطاراً وحاملاً للمفاهيم التي تدخل في علاقة غير خاضعة لفهم واقعي مقبول، كما يمثل صورةً كليةً للفكر في حقبة ما، فالحقيقة أن كليهما قد أضاف وجدد على صعيد طرح المشكل الفلسفي في المشهد المعاصر.

واعتقاداً منا أهمية فهم الإطار العام لوجه التقارب بينهما، نرى ضرورة التعرف على محطات مهمة جمعت بينهما، إضافة إلى الاستعانة ببعض النصوص التي تسلط الضوء على مفاصل هذا التقارب الفكري.

التقى دولوز بـ فوكو عام 1962، بعد صدور كتاب دولوز (نيتشة والفلسفة) ونشأت بين الاثنين صداقة فلسفية متميزة، حيث كان كل واحد منهما يتابع نتاج الآخر ويعلق عليه<sup>(106)</sup>.

---

(105) ينظر: مونيك دافيد مينارد، التنظيمات الدولوزية والترتيبات الفوكوية، ترجمة، د. عدنان نجيب الدين، مجلة فلسفات معاصرة، تحرير، د. عدنان نجيب الدين، العدد الاول، 2009، ص22.

(106) ينظر: جمال نعيم، جيل دولوز وتجديد الفلسفة، ص133.

ثم في العام 1970، كتب فوكو مقالته الشهيرة حول دولوز، في مجلة (نقد)، بعد صدور كتابي (الاختلاف والتكرار) و(منطق المعنى)، وجاء في هذه المقالة، والتي كانت تحمل عنوان (مسرح فلسفي)، التالي: "عليّ أن اتكلم على كتابين يدوان كبيرين بين الكتب الكبيرة، الاختلاف والتكرار، ومنطق المعنى، إنهما على الأرجح كبيران إلى درجة يصعب الحديث عنهما، وقليل فعلو ذلك، اعتقد بأن الأثر سيحوم طويلاً فوق رؤوسنا في صدى مُلغز، لكن يوماً ما، ربما، يصير العصر دولوزياً" (107).

أشرنا إلى أننا، لسنا في معرض سرد الإعجاب المتبادل بين فيلسوفين صديقين، بقدر أهمية محاولة فهم ورسم إطار عام للعلاقة بينهما، هل هي علاقة تقاطع، أم تضاييف وتداخل، أم تشابه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ومن خلال عرض رأي دولوز حول فوكو، فإننا سنقف عند المدخل والمنظور الذي يستهوي دولوز في قراءته لزميله فوكو، فعندما سئل دولوز عن طبيعة الرابط الذي يشده إلى دولوز أجاب قائلاً: "فوكو فيلسوف عظيم وهو أيضاً مبدع مدهش في مجال الأسلوب، اكتسبت الفلسفة معه معناً جديداً، يرفض منهجه الكليات ويكتشف سيرورات متميزة دائماً، تنشأ داخل التعدديات، إن ما أثر فيّ أكثر من سواه هو نظريته الخاصة بالخطاب، كونها تنطوي على تصور للغة يعتبرها كلاً غير متجانس ومختل التوازن وتتيح التفكير في صياغة مفاهيم جديدة في كل الميادين" (108).

هناك في هذا النص نستطيع تشخيص عدة نقاط رئيسية، تمثل مداخل أساسية في قراءة دولوز لفوكو، ربما هي وفي إطارها العام، فلسفة فوكو من منظور دولوز المدخل الأول، هو النظر إلى فلسفة فوكو باعتبارها نوعاً من التجديد، على صعيد الأسلوب، المدخل الثاني، يتعلق بالمنهج لدى فوكو حيث يعتبره دولوز، منهجاً يقوم على أساس رفض الكليات، ويرتكز على أساس الصيرورة، والتعدد ويستبطن منطق التكرار، تلك الصفات، خاصة الصيرورة، التي يبدي دولوز ولعه بها كما مر

---

(107) ميشيل فوكو، مسرح فلسفي، مجلة فكر الفرنسية، ص 75-76. نقلاً عن جمال نعيم،

جيل دولوز وتجديد الفلسفة، ص 134.

(108) ريمون بيلور وفرانسوا اولد: جيل دولوز الفيلسوف المترحل (حوارات)، ترجمة،

محمد ميلاد، مسارات فلسفية، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط 1، 2004، ص 59.

سابقاً، تمثل نقطة بالغة الأهمية في هذه القراءة، المدخل الثالث، وربما هو الأهم في تلك المداخل، هو نظريته الى نظرية فوكو في الخطاب، حيث يعتقد دولوز، أن فوكو قد أضفى بعداً إبداعياً من خلال مفهومه حول نظرية الخطاب، التي تستبطن، الاختلاف، وتخلق إمكان واسع للإبداع من خلال التفكير في المختلف ذاته.

## 2 - فوكو في فضاء دولوز

لكي تكتمل صورة البحث وفق المخطط الذي نرجو رسم مسارات تشكيله، نجد أنفسنا مضطرين للاستناد إلى النص الوحيد الذي كتبه دولوز عن فوكو (نقصد كتاب دولوز حول فوكو الذي صدر تحت عنوان " فوكو"، وترجم تحت عنوان " المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو" ترجمه سالم يفوت) وفيه تتضح حقيقة القراءة التي يعتقد دولوز إنها تمثل فلسفة فوكو، عبر تركيزه على التقطعات، التي تطبع نظامه الذي لم يعرف الاكتمال، في سعي منه لإثبات أن تلك الفلسفة، ليست سوى أزمت مستمرة يتم تجاوزها، ومستويات فهم دائمة التغير، يقول دولوز ما مفاده أن ما دفعه للكتابة عن فوكو، يمثل ضرورة ملحة، بالنسبة له، في محاولة معرفة فكره بمجموعه، للوقوف على الأسباب التي دفعته للانتقال من مستوى إلى آخر<sup>(109)</sup>، محاولة معرفة أسباب أزمة عدم الاكتمال التي رافقت كتابات فوكو طوال حياته، والتي كانت سبباً ربما في إساءة الفهم التي لحقت به.

إذا يحاول دولوز تقديم فوكو في إطار من الإحاطة الشاملة، وذلك من خلال التنقيب عن الأسباب التي أدت إلى عدم اكتمال نظامه الفلسفي، وكذلك تشخيص الأسباب التي تجعل هذا الفكر ضرورة ملحة وربما ذات راهنية أيضاً. في محاولة العثور على المنطق الذي يحكم مسيرة فوكو، ويجبره على الانتقالات. لذا يسعى دولوز إلى الوصول للمسائل التي تجعل من فوكو فكراً ضرورياً<sup>(110)</sup>.

يشير دولوز في كتابه حول فوكو إلى مسألة مهمة، تتعلق بالسؤال الذي

---

(109) ينظر: جمال نعيم، جيل دولوز وتجديد الفلسفة، ص135.

(110) ينظر: المصدر نفسه، ص136.

سعى إلى الإجابة عنه فوكو، إلى الحد الذي استبد هذا السؤال بكل كيان الفلسفة الفوكوية، "إن ما استبد في الحقيقة بفوكو لهو التفكير، ماذا يعني التفكير؟ وما هذا الذي نسميه تفكيراً؟ يتعلق الأمر بتاريخ، لكنه تاريخ التفكير كتفكير. أن نفكر معناه، أن نجرب، أن نطرح أسئلة ونضفي صفة الإشكال على التفكير. المعرفة والسلطة والذات هي الأصل الثلاثي للتساؤل حول التفكير" (111).

لعلنا لم نجافي الصواب، حين افترضنا أن الفلسفة منظورا إليها بوصفها إشكالية، تعمل على إثارة المشكلات وطرح التساؤلات، هذا في إطار الفرض العام، أما فيما يخص فوكو، من منظور دولوز، فكذلك كان الحال، حيث يعتقد أن هنالك ثلاث مشكلات أساسية مثلت الشغل الشاغل لدى فوكو، هي: الجنون، السلطة، الذات، في علاقة كل مشكلة، بالواقع الذي يفرضها، وفي مستوى صياغتها النظرية، تلك المشكلات التي كانت في حركة شد وجذب مستمرة، بين المعرفة والسلطة، قد يعترض البعض من خلال القول، إلى أننا استندنا إلى بناء إشكالية فوكو من خلال الاستعانة بحوار، من حوارات كثيرة، والتي لا تتصف بالدقة التي يمتلكها نص من النصوص، والإجابة عن هذا الاعتراض نتركها لـ دولوز "إن الحوارات التي أجراها فوكو تعد جزءاً لا يتجزأ من مؤلفاته، والسبب يرجع في ذلك إلى أنها استمرار لإضفاء الصفة الإشكالية، على كل كتاب من كتبه، مشكل الحق والعقاب والجنس" (112).

من الواضح أن دولوز يقرأ إشكالية فوكو، كما تم تشخيصها، في الفصل السابق، انطلاقاً من اعتقاده هو ما يعنيه التفكير، الذي يمثل صلب الفلسفة، فمعنى أن نتفلسف، يعني أن ننفذ إلى صميم ما يعنيه فعل التفكير، من خلق حركة داخل الفكر من منطلق إبداعي للمفاهيم، أن نثير المشكلات ونطرح التساؤلات، في إطار من المجاوزة للتقسيمات المعهودة بين النظري والعملية، وهي لا تبحث عن أي نوع من الأجوبة، إن المهم بالنسبة لـ

---

(111) جيل دولوز، المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ترجمة، سالم يفوت، ص 127.

(112) جيل دولوز، المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ص 125.

دولوز، تحرير الفكر من النزعة الغائية التي تقسم الفكر إلى ثنائيات، وهذا ما وجدناه لدى فوكو، الذي تجاوز في دراساته في التاريخ، كل النزعات التقليدية، التي تحتكم إلى مفاهيم، التقدم، ومنطق الغايات.

لذا وبحسب ما تقدم، فإن عظمة فوكو، كما يرى دولوز، تكمن في كونه غير في طريقة التفكير، وفي صورة الفكر وإبداع المفاهيم اللازمة لذلك، ولكن التفكير لدى فوكو، ومن منظور دولوز، يعني " الرؤية والكلام، في الفجوة التي تفصلهما، في الفراغ الذي يفصل الرؤية عن الكلام، التفكير هو جعل الرؤية تبلغ حدها الخاص بها، وجعل الكلام يبلغ حده الخاص به، فيصيران معا الحد المشترك الذي يوصل الرؤية بالكلام، والكلام بالرؤية" (113).

### 3 - فوكو/دولوز في وحدة اشكالية الفلسفة

ربما يمثل هذا التمييز بين ما يمكن رؤيته، وما يمكن قوله، لدى فوكو، المنطلق الأساسي لقراءة دولوز لـ فوكو<sup>(114)</sup>، وما نعنيه بالقول أن التفكير يعني ويساوي الرؤية والكلام، هو أن التفكير يساوي المعرفة التي تضم مكونين أساسيين هما، الرؤية والكلام، وان هنالك فجوة بين مجال الرؤية من جهة، ومجال الكلام، من جهة أخرى، والذي يوصلنا إلى نتيجة مفادها، " أن التفكير ليس ممارسة فطرية تضطلع بها ملكة عقلية، بل يطرأ على الفكر من الخارج، ليس التفكير ذات باطنه، ليس عملا جوانيا يوحد ما يرى بما يعبر عنه، بل عمل يتم من جراء تدخل خارج يعمق الفجوة، يقتحم الداخل ويفتضه" (115).

إذا التفكير يعني المعرفة، التي تتكون بفعل تدخل وقائع خارجية تعمل على استثارة فعل التفكير في الداخل، لتخلق بذلك وتبتدع مفاهيم وتثير المشكلات، ولكن أليست تلك العملية بذاتها، هذا النمط من التفكير، في

---

(113) المصدر نفسه، ص127.

(114) ينظر: التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص93.

(115) جيل دولوز، المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ص94.



الفكر ذاته، هي عملية إثارة مشكلات وطرح تساؤلات، نعتقد أن الإجابة ستكون بالقبول، حيث نجح، كل من فوكو، ودولوز، في جعل الفلسفة، فناً للتفكير المستمر فيما نحن عليه، وفيما ينبغي علينا التفكير فيه، وبطبيعة الوسائل، التي نتوصلها في فهم الفلسفة.

تذكر بعض الدراسات مفهوما ذو أهمية بالغة لدى فوكو، ونعني به مفهوم (الجهازيات)، هذا المفهوم قدم له دولوز في إحدى اللقاءات الدولية حول فوكو، وجاء هذا التقديم تحت عنوان، (ما الجهازيات)، إلا أن فوكو لم يذكر هذا المفهوم ولم يشر إليه في أي من كتاباته أو حواراته، بل تم تقديم تعريف له في كتابات جمعت تحت أربع مجلدات بعد وفاته، إذا عد الجهازيات اعقد وأغنى من مفهوم الابستيميه، التي هي مجرد مكون من مكونات الجهازيات<sup>(116)</sup>.

يكشف مفهوم الجهازيات عن نمط مسار فوكو، ويشير إلى تجمع من الخيوط المتعددة ذات طبيعة مختلفة، تتبع مسارات غير متوازنة، ويقترب بعضها من بعض أحيانا، كما يبتعد أحيانا أخرى، وكل خط من هذه الخطوط متقطع، خاضع لمتغيرات الاتجاه، والموجهات هنا هي الموضوعات القابلة للرؤية، والقابلة للصياغة، وشكل السلطة، والذوات التي تحتل مواقع شتى<sup>(117)</sup>.

ها نحن نعود من جديد، إلى ثلاثية فوكو، المعرفة، أولا، السلطة ثانياً، الذات ثالثاً، كل هذه الموضوعات المستويات تشتغل تحت إطار مفهوم الجهازيات، وهي بمثابة جهاز طرد مركزي داخل هذا المفهوم، الذي يشتغل بنمط لا محدد يقوم على أساس من عدم التوازن وعدم الاستقرار، كون المستويات التي تتضمن في الجهازيات هي عبارة عن دوائر متغيرة، ومتداخلة مع بعضها البعض الآخر.

إن المراتب الكبرى التي يميزها فوكو بالتعاقب، المعرفة، السلطة، الذاتية، ليس لها حدود بشكل نهائي، بل هي سلاسل متغيرات تقتلع

(116) ينظر: جمال نعيم، جبل دولوز وتجديد الفلسفة، ص 173.

(117) ينظر: السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص 92.

الواحدة منها الأخرى، ذلك أن فوكو، والحديث هنا لدولوز، يكتشف، دائما في خلال أزمة ما، بعدا جديدا، المفكرون الكبار هم إلى حد ما زلزاليون، يعملون عبر الأزمات<sup>(118)</sup>، بمعنى أن النظام لدى فوكو غير مكتمل، وتنتابه الأزمات باستمرار، انه في حالة عدم توازن وعدم استقرار بصورة مستمرة، فهو لا يعمل بطريقة نسقية، أي أن يضع فكرة في كتاب ثم يعتمد إلى تكملتها في كتاب لاحق، بل انه يشتغل ويتعامل مع المشكلات التي يثيرها في كل وقت وفي كل مرحلة.

ولكن ألا نستطيع رسم خارطة تمثل مسارات ونوعيات وإعداد تلك الخطوط التي تخترق الجهازيات، الجواب نعم، حيث نستطيع تمييز خمسة أنواع من الخطوط، التي تشكل شبكة مفهوم الجهازيات، وهي كما يأتي:

اولا: خطوط الموضوعات القابلة للرؤية.

ثانيا: خطوط ما هو قابل للتعبير عنه، للكلام، هذا الخط يتداخل مع الخط الأول في مفهوم الخطاب.

ثالثا: خطوط التصدع والتشقق، خطوط الانقطاعات المعرفية، لدى فوكو، (تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي).

رابعا: خطوط السلطة، القوة التي تمارس ولا تمتلك، كما يعتقد فوكو، القوى المؤثرة، والقوى المتأثرة، (المراقبة والمعاقبة).

خامسا: خطوط تمثل سيرورة تشكل الذات، وكان لدى فوكو، مسيرة للذات، الذات التي تعرف، ذات في رحلة الجنون، ذات في رحلة السلطة، وذات تبحث عن نقطة اكتمالها واكتشافها، في (تاريخ الجنسانية)<sup>(119)</sup>.

ويعتقد دولوز أن للجهازيات نتيجتان، الأولى هو تجاوز وتطبيق الكليات، والمبادئ العامة، باعتبار ان الكلي لا يفسر شيئا، بل هو نفسه في حاجة للتفسير، واستحضار السيرورات الفريدة بدلا منها، النتيجة الثانية، تغيير توجه الفلسفة، فمهمة الفلسفة هي الإمساك بكل ما هو جديد

---

(118) ينظر: جمال نعيم، جيل دولوز وتجديد الفلسفة، ص175.

(119) ينظر: السيد ولد اباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص93.

وليس الأزلي، وهي ليست سعيًا لبلوغ الحقيقة، بل تتبع لهذا المفهوم والكشف عن آليات تشكله، تمثل الفلسفة سعيًا لتلقف كل ما هو بارز وهام وملفت<sup>(120)</sup>.

لذا يبدو أن دولوز ينظر إلى فوكو، فيرى فيه دولوز آخر، كما لو كان يقرأ نفسه بنفسه، كما لو كان يقول فلسفته، تجاوز الكليات، الارتهان إلى السيورورات والصورورة، نفي المبادئ العامة، التكسر عدم التوازن، تباين المستويات، التعدد، تلك مبادئ النظام الدولوزي أكثر منها فلسفة فوكو.

هنا تجدر الإشارة إلى مسألة أساسية، تتعلق بطبيعة علاقة اشكالية الفلسفة بين فوكو ودولوز، ففيما يتعلق بـ فوكو، يبدو أن الطابع العام لفلسفته يقترب من الرؤية الافتراضية للفلسفة، بكونها اشكالية، في الإطار العام، من ناحية كونه يمثل استمرار للنقد النيتشوي لمجمل فلسفة الحداثة، وكذلك في دائرة فلسفته الخاصة، نقصد انطلاقًا من مفهوم الاشكالية الذي يسير بموازاة الموضوعات الأساسية كما ظهرت في، الجنون، السلطة، الذات، تلك المشكلات التي تنضوي في اشكالية الفلسفة لديه بعدها اشكالية للحقيقة، حيث ترابط وتمظهر في شكل خطابات محكومة بعلاقة متداخلة للسلطة والمعرفة.

في الوقت الذي يمثل دولوز، في الإطار العام لفلسفته، استمرار لنقودات الخط النيتشوي للحداثة الفلسفية ومشروعها، لكن مداخلته في تكوين رؤية اشكالية ونقدية للفلسفة تسير باتجاه ربما مغاير لمدخل فوكو الاشكالي، وهو مدخل اعتبار الفلسفة، بحث في فعل التفكير ينزاح إلى عمل ابداعي للمفهوم، هذا المفهوم، الذي تتحدد قابليته في مقدار ما يملكه من قدرة، على إثارة المشكلات وطرح التساؤلات، من خلال نظرية للاستشكال، إلا أنه يقرأ فوكو انطلاقًا من ذات البعد الاشكالي الذي يطرحه فوكو، ولكن من منظور المفهوم الدولوزي حول الجهازيات لذا يبدو واضحًا أن كل من فوكو ودولوز، يسيران في خط واحد في الإطار العام، ولكن ربما يتفقا في نهاية المطاف في طبيعة المدخل، ففي الوقت الذي

---

(120) ينظر: جمال نعيم، جيل دولوز وتجديد الفلسفة، ص 176.

يستحضر فيه فوكو مفاهيم محددة في اطار بحثه عن الحقيقة، يستحضر دولوز كذلك المفهوم في اطار البحث عن الحقيقة، وان لكليهما فهم متقارب حول مفهوم الحقيقة، الذي يركز على استحضار الفهم النيتشوي، القائم على الاستشكال والتساؤل المستمر ازاء كل شيء.

ثمة نقطة اخرى تتعلق بطبيعة الفهم المتبادل بين هذين الفيلسوفين، لإشكالية الفلسفة في فكر ما بعد الحداثة، وتنشطر هذه النقطة الى عدة نقاط، رأينا ان قراءة فوكو للتاريخ تقوم على اساس الانفصال، والذي وفر له فضاء واسع لمتابعة تحولات الحقيقة، كذلك الحال مع دولوز، فهو وان لم يعلن صراحة قوله بمفهوم القطيعة إلا أننا وقفنا على نص وحيد في احدى نصوصه يشير الى استخدامه لهذا المفهوم، وذلك في اطار دراسته لتحول السينما من الصامته الى الناطقة، ان هنالك قطيعة احدثتها السينما الناطقة مع السينما الصامته، وقد اثارت مقاومة واسعة النطاق، ولكن لأسباب كثيرة كانت السينما الصامته تستدعي الناطقة وتستتبعها<sup>(121)</sup>، النقطة الاخرى، نجد ان دولوز متمسك بمصطلح أثاره فوكو في اطار قراءته لـ كانط، اقصد مصطلح الراهن، والذي يعني ما يوشك الحاضر ان يأتي به، ثم يتراجع عنه، انها نوع من الصيرورة، فموضوع الفلسفة لدى فوكو ودولوز على حد سواء، هو ان نتفحص صيرورتنا الراهنة، وذلك من شأنه ان يبدع انماط جديدة من الوجود المحايث<sup>(122)</sup>، ويوفر لنا فضاء من التفكير غير المقيد بأي مرجعية، ربما، سوى مرجعية الاختلاف التي ترصد تحولات الفكر، وتمظهراته من خلال السعي الدؤوب لمجاوزة زيف تعالي الوعي، والواقعية المتطرفة في استبعاد الوعي، انها منطقة حياد مهمومة بالتوصيف النقدي المستمر، ولكنها لم تغلح، كما نعتقد في الانعتاق من سلطة التمرکز حول الذات، التي تطلق الاحكام باستمرار، من خلال نزعة مشوبة بالعدمية.

---

(121) بنظر: جيل دولوز: الصورة- الزمن، ترجمة، حسن عودة، منشورات وزارة الثقافة، مكتبة الاسد، سوريا، -دمشق، 1999، ص296.

(122) مطاع صفدي، الفلسفة ابداع المفاهيم، مجلة العرب والفكر العالمي، مصدر سابق ذكره، ص13.

## الخاتمة

نصل الان الى نهاية المطاف، إذ نسجل بعض النتائج التي توصلنا اليها عن طريق البحث، الذي سعى الى محاولة طرح المشكلة التي هي نتيجة التوزع الثنائي بين الحداث من جهة، وما بعد الحداث من جهة اخرى، والتي تحاول إيجاد منفذ للعبور الى مساحة اشتغال وإنشاء قول فلسفي خالص، يقع خارج ثنائية التوزع المشار اليها، ونستطيع تقديم خاتمة تتضمن التلخيص والنتائج التي توصلنا اليها على حد سواء عن طريق ذكر عدة نقاط اساسية :-

1 - تمثل الفلسفة من منظورها الاشكالي امكانية منهجية ذات طبيعة وصفية تتيح لنا إمكان قراءة تاريخ الفلسفة وفق مفهوم القطيعة المعرفية، هذا المفهوم الاخير الذي يسهم في بناء الاشكالية وبلورتها، زيادة على كونه يقوم بدور التحقيب لفترات زمنية محددة تتسم بوحدة نظرية، تجعلنا في موقع رصد متميز للأختلافات والتمايزات وكذلك التنظيمات، التي تشتغل في سبيل تقديم حلول للمشكلات، التي يحاول الفلاسفة ايجاد حلولاً ناجعة لها، إذ انضح لنا ان مجمل تلك التساؤلات والمشكلات المثارة تدور في فضاء مؤطر بوحدة نظرية اشكالية، لا يمكن تجاوزها إلا من خلال ايجاد حلول للمشكلات المنضوية تحتها، بمعنى ان تاريخ الفلسفة يمثل سلسلة من الاشكالات، التي تتبلور نتيجة للأنقطاعات المعرفية، تلك الاخيرة، التي تحدد بدورها شكل كل حقبة في تاريخ الفلسفة وتمنحها صفتها المميزة عن الحقب السابقة واللاحقة.

2 - ان هذه الرؤية لتاريخ الفلسفة وفرت لنا امكان الانتقال عبر مستويات متعددة، ليس بالضرورة ان يكون اكثر تعقيداً، او اكثر سهولة، ولكن الى مستوى تساؤل من نوع جديد يبحث عن الراهن الذي نشهده، وهي رؤية تجعلنا امام خيارات محددة في اطار النظر الى حقيتين من التفكير مستويين اشكاليين، اشكالية الحادثة، عبر حمولاتها ومقولاتها ومرتكزاتها، الفلسفية والعلمية والاجتماعية، قبالة ما بعد الحادثة، بكافة مفاصلها النقدية، التي تدعو الى اعادة الاعتبار الى العقل المستلب من قبل المشروع الحداثي، ولا خيار ثالث نستطيع الولوج من خلاله الى مستوى وبعد آخر من التفكير، فنحن لسنا في معرض الانتصار لتيار دون آخر، لان ذلك يسقط اساس القراءة التي نفترضها، في هذا البحث، بل نحن في معرض التوصيف والتشخيص لهذا المأزق.

3 - نعتقد ان تيار الحادثة، في عمق تمفصلاته العقلانية التي اعتمدت على العلم، وفي منطلقاته الاولى قد حقق نجاحاً منقطع النظير، على مستوى القطع مع التصورات القروسطية، وفلسفة العصور الوسطى، وبصورة تدريجية، وذلك من خلال توظيف مكتشفات العلم، إلا أنها اخفقت بوضوح، عندما تحولت من مشروع فلسفي ابتداءً بالنقد والعقلنة، الى نوع من الايديولوجيا، وذلك من خلال تحويل مقولاتها الى اقانيم متعالية وميتافيزيقا منسلخة عن الواقع الذي انتجها، والتي تبرر أكثر مما تفكر وتعيد التفكير في وحول ذاتها، فالنتيجة التي نصل اليها هي ان الفلسفة وقولها ونمطها في التعبير عن نفسها اصبح مرهوناً في اطار تلك القسمة الثنائية بين الحادثة وما بعد الحادثة.

4 - في الوقت الذي تعرضت فلسفة الحادثة الى كبوة، من خلال النقد النيتشوي، يأتي فوكو ودولوز، عن طريق مشروع ما بعد الحادثة، هذا المشروع الذي لم يدع انه ردة فعل، او استمرار لمشروع الحادثة، بقدر انهمامه بخلق نوع من المثاقفة، والمناقشة الحرة، التي تدعو الى التفكير من وجهة نظر أخرى، والذي نعتقد ان هذا المشروع نجح في خلق منظور جديد للتفكير، فكانت انطلاقة فوكو، من خلال بحوثه في تاريخ الافكار، ليعيد الاعتبار الى الفلسفة من خلال التفكير ومراجعة كل ما سكت عليه العقل

الغربي، الجنون، السجن، الجنس، متتبعاً خطوط التمايز في التاريخ عبر انقطاعاتها المستمرة، في محاولة لحصرها في شكل خطاب يتكون من خلال السلطوي والمعرفي، صراع بين الذاتي والموضوعي، الواقعي، والنظري. هل نجح فوكو في تجاوز فكر الحداثة، واتمام مشروع النقد الذي ابتدأه نيتشة من قبله؟ هل كان موفقاً في تقديم قول فلسفي ناجز؟ رغم تبعثر وتشتت مستويات اشتغاله، نستطيع القول، ان فوكو وبمعزل عن نجاحه واخفاقه قد نجح في اماكن التفكير والتفلسف، ولكن في اطار الما بعد حداثة.

5 - في الوقت الذي يقدم لنا دولوز فهما يبدو غريباً ومغايراً لما ألفناه، ربما حتى لدى فوكو، إذ ينطلق دولوز في قراءة فوكو من منطلق يقوم على الاختلاف وتعدد المستويات، ولكن اين يقع دولوز ضمن الخطاطة العامة لما بعد الحداثة، يأتي دولوز ليعيد الاعتبار من جديد للفلسفة، ولكن من موقع النقد للمشروع الفلسفي للحداثة ولكل مسلماته وأسسه التي ارتكز عليها، يقدم دولوز للتفكير فهما يقوم على اساس العشوائية، يتداخل مع الوضعية المنطقية ويختلف عنهم، يشيد مفاهيم، ومسطحات وجهازيات للفهم، وهو لم يغادر مساحة النقد النيتشوي لثلاثي الحداثة (ديكارت، كانط، هيجل)، ولكنه نقد بشكل مغاير، رغم ادعائه تجاوز الميتافيزيقا والمسلمات والبدهييات، ولكننا نجد انفسنا امام نوع من الميتافيزيقا الجديدة، نتساءل أليس المفهوم، ومسطح المحايثة، والشخصيات الالفومية، تنظيمات عقلانية متميزة؟ كيف استطاع دولوز ان يبدعها؟ كيف يمكن ان يكون المفهوم، ليس صورة ذهنية منتزعة من الواقع؟ كيف انفلت من التحديد وطبيعة التفكير التي اعتدناها في التعامل مع الفهم العقلي للأشياء؟ ولكن ألا يمثل كل ذلك نوعاً من الابداع والتحدي في آن واحد، ان يعطي دولوز ويبتكر ويبدع مساحة وامكان للتفكير في الفلسفة، ولها، تخرج وتنفذ من منطق الثنائيات، كل تلك الاسئلة، وربما الاجوبة التي نجزم انها ممكنات اخرى للتفكير، تعيدنا مرة اخرى، للسؤال، هل نجح دولوز في الخروج من عنق الزجاجة الحداثوية؟ نعتقد ان الاجابة هي، نعم، ولكن دخل في عنق زجاجة أخرى تدعى ما بعد الحداثة، النتيجة التي نصل

اليها، ان الفلسفة وقعت بين تطرفين ربما، بين الحداثة التي يدعي البعض انها مشروع لم ينجز بعد، وما بعد الحداثة، المشروع الذي ينادي بأفول الحكايات الكبرى لمشروع الحداثة، ولكن يبقى السؤال، اذا كان البعض يعد ان الحداثة هي الفلسفة بعد تفجرها؟ فما عساها تكون ما بعد الحداثة؟

6 - النتيجة الاخيرة التي نود ذكرها، تتعلق بما وفرته لنا هذه القراءة والفرض الذي قامت عليه تلك القراءة، اذ نعتقد اننا استطعنا النفاذ الى فلسفة فوكو وتقديم قراءة موضوعية تميزت بالجدة، فيما يتعلق بتصنيفه منهجياً، ومحاولة فهم هذه الفلسفة انطلاقاً من رابط اساسي ومحوري يشغل مساحة مهمة في مجمل فلسفته، لم توليها الدراسات رغم كثرتها أية اهمية تذكر، وهو مفهوم (الأشكّلة)، وهو الرابط الذي جمع فوكو وودولوز سوياً، في نهاية المطاف، عن طريق مفهوم (الجهازيات) اما فيما يتعلق بـ دولوز فكان المفهوم هو الرابط الذي استطعنا عن طريقه عرض فلسفته، فمهمة الفلسفة، هي ابداع للمفاهيم، ووقفنا على حقيقة الرابط بين ابداع المفهوم من جهة، وابتكار المشكلة من جهة اخرى، وتوصلنا الى نتيجة مفادها ان قوة أي مفهوم ترتبط بمقدار بما يثيره من مشكلات، ويشيد من فضاءات حوار نقدي مع تاريخ الفلسفة، فكانت جميع المفاهيم في الحقيقة عبارة عن مساحات تدشن لسؤال فلسفي جديد في اتجاهات ومساحات متنوعة ومتداخلة، وفي نهاية الامر اتضح لنا ان كل من فوكو ودولوز ينتميان من حيث التصنيف الى حقبة وفلسفة ما بعد الحداثة، وهذه النتيجة، وعلى الرغم من تضمنها لعنوان هذه الاطروحة سلفاً، الا انها تبقى محاولة توصيف اعتمدت وحدة آليات البحث الذي اتبعناه، وتقارب الفيلسوفين على صعيد المرجعية النقدية التي ينتميان اليها، اضافة الى النقد المشترك ازاء مفهوم الحقيقة، وتشابه وجهات نظرهما واتفاقهما في الكثير من القضايا التي تخص جانب الفكر والفلسفة.



## قائمة المصادر

- القرآن الكريم.
- أ.هـ. (آرمسترونغ)<sup>(1)</sup>: تاريخ الفلسفة القديمة، ترجمة، سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 2009.
- ابن داود عبد النور : المدخل الفلسفي للحدائث، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط 1، 2009.
- اتين (جلسون): الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق، إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط 3، 2005.
- احمد امين، زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط 4، 1958.
- احمد عبد الحليم عطية: جيل دولوز سياسات الرغبة، الفكر المعاصر، سلسلة أوراق فلسفية، دار الفارابي- بيروت- لبنان، ط 1، 2011 .
- ادبث (كروز ويل): عصر النبوية من شترأوس إلى فوكو، دار آفاق عربية للصحافة، 1985.
- ارسطو (طاليس): دعوة للفلسفة، قدمه للعربية د. عبد الغفار مكاوي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ب. ت.
- ارنست (غيلنر): ما بعد الحدائث والعقل، والدين، ترجمة معين الإمام، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا -دمشق، 2001.
- امانويل (كانط): ما هي الانوار، نقلا عن د.محمد سيلا، د. عبد السلام بنعبد العال، الحدائث الفلسفية، نصوص مختارة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2009.

---

(1) تجدر ملاحظة ان الاسم المحاط بين قوسين هو اسم الشهرة للكاتب او الفيلسوف.

- اوبيير (دريفوس)، بول (رابينوف): ميشيل فوكو مسيرة فلسفية، ترجمة: جورج ابي صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، ب.ت.
- أولف (جيغن): المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، نقله عن الألمانية د. عزت قرني، دار النهضة العربية، مصر، 1976، ص20.
- برتراند (رسل): تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة احمد أمين، الكتاب الثاني، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1957 .
- برتراند (رسل): تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الاول، الفلسفة القديمة، ترجمة، زكي نجيب محمود، مراجعة، احمد امين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010.
- برنهارد (تاورك): ميشيل فوكو مراكز تشكل الذات المعرفية، مجلة الثقافة الاجنبية: ترجمة: اسامة الشحماني، العدد الاول، 2011.
- ت.ج. (دي بور): تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة، د. محمد عبد الهادي أبو ريذة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1954 .
- توفيق الطويل: أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 2010.
- توفيق الطويل: قصة الصراع بين الدين والفلسفة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011 .
- ثامر مهدي: من الأسطورة إلى الفلسفة والعلم: دار الشؤون الثقافية العامة للطباعة والنشر، بغداد، ط1، 1990، ص179.
- جان فرانسوا (ليوتار): الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة: احمد إحسان، دار شرقيات للنشر والتوزيع - القاهرة، ط1، 1994.
- جان فرنان (بيار): أصول الفكر اليوناني، ترجمة د.سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 2008 .
- جان ماري (اوزياس) وآخرون: البنيوية، ترجمة ميخائيل مخول، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1972.
- جمال نعيم: جيل دولوز وتجديد الفلسفة، المركز الثقافي العربي، ط1، 2010.
- جون (برون): الفلسفة الرواقية، ترجمة، د.سلمان البدور، وزارة الثقافة والعلوم، الأردن، ب.ت.
- جويس.م. (هوكنز): قاموس اكسفورد، انكليزي-عربي، تحرير، عمر الايوبي، ط1، 2005.
- جيجيكه ابراهيمي: حضريات الإكراه في فلسفة ميشيل فوكو، منشورات الاختلاف، دار الامان الرباط، ط1، 2011.
- جيل (دولوز): المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1987.

- جيل (دولوز): الصورة- الزمن، ترجمة، حسن عودة، منشورات وزارة الثقافة، مكتبة الاسد، سوريا، -دمشق، 1999، ص296 .
- جيل (دولوز): الاختلاف والتكرار، ترجمة وفاء شعبان، مراجعة د. جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009.
- جيل (دولوز): البرغسونية، ترجمة، اسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1997.
- جيل (دولوز)، فليكس (غتاري): ما هي الفلسفة، ترجمة ومراجعة وتقديم، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، لبنان-بيروت، ط1، 1997.
- جيل (دولوز)، كلير (بارنيه): حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ترجمة، عبد الحي ارزقان، احمد العلمي، أفريقيا الشرق- لبنان- بيروت، 1999.
- حسام الالوسي: مدخل الى الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005.
- حسين ابراهيم، باقر: الانا والعالم في الفلسفة الحديثة، دار الروافد الثقافية، الرابطة العربية الاكاديمية للفلسفة، الجزائر، ط1، 2013.
- ديف (روبنسون)، جودي (جروفر): أقدم لك الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، المجلس الاعلى للثقافة، 2001.
- ديفد (هارفي): حالة ما بعد الحداثة، ترجمة، دمحم شيا، مراجعة ناجي نصر وحيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، ط1، 2011.
- ريتشارد (تارناس): الآم العقل الغربي، ترجمة فاضل جتكر، دار كلمة للطباعة والنشر، الإمارات العربية المتحدة، أبو ظبي، ط1، 2010.
- ريتشارد (شاخت): رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة، د. احمد حمدي محمود، مكتبة الاسرة، مهرجان القراءة للجميع، مصر، ب. ت.
- ريمون (بيلور)، وفرانسوا (اولد): جيل دولوز الفيلسوف المترحل (حوارات)، ترجمة، محمد ميلاد، مسارات فلسفية، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1.
- زكريا إبراهيم: مشكلات فلسفية، مشكلة البنية، مكتبة مصر، 1976 .
- الزواوي بغورة: ما بعد الحداثة والتنوير، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت -لبنان، ط1، 2009.
- الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الاعلى للثقافة، 2000.
- سليم دولة : ما الفلسفة، دار نقوش عربية، تونس، ط3، 1989.
- السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، الدار العربي للعلوم- بيروت- ط2، 2004.

- عادل حد جامي: فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، دار توبقال للنشر، المغرب-الدار البيضاء، ط1، 2012.
- عبد الرحمن بدوي<sup>(2)</sup>: خريف الفكر اليوناني، منشورات مكتبة النهضة العربية المصرية، ط3، 1959.
- عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت، ط5، 1979.
- عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت، ط3، 1979.
- عبد الرزاق بلعقروز: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2009.
- عبد العزيز العيادي: ميشال فوكو المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1994.
- عبد الغفار مكاوي: لم الفلسفة، منشأة المعارف للنشر، 1981.
- عبد الوهاب جعفر: البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو، دار المعارف، 1989.
- عصام عبد الله: نيتشة وجذور ما بعد الحداثة، تحرير احمد عبد الحليم عطية، دار الفارابي-بيروت لبنان، ط1، 2010.
- علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1995.
- علي عبد الهادي المرهج: النص ألرشي في القراءة الفلسفية العربية المعاصرة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2005.
- علي عبود المحمداوي: الاشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات الى فلسفة التواصل، هابرماس أنموذجاً، دار الامان، منشورات الاختلاف، ط1، 2011.
- عمر مهيبيل: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2005.
- فرانسوا (دوس): عالم فوكو الفيلسوف الملتزم، او رجل اختراق الحدود، مجلة المنار، العدد (2)، ب.ت.
- فريدريك (غرو): ميشيل فوكو، ترجمة: محمد وطفة، منشورات القلم، بيروت، ط1، 2009.
- فريدريك (نيتشة): هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل للطباعة والنشر، كولونيا- المانيا، ط1، 2003.

---

(2) بدوي الاسم الشائع للمفكر العربي الراحل الدكتور عبد الرحمن بدوي، لذا اقتضى التنويه.

- فؤاد زكريا: آفاق الفلسفة، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، القاهرة، 1991.
- فوزي حامد الهيتي: إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي ابن رشد أنموذجا، دار الهادي للطباعة والنشر، ط1، 2005.
- فيليب (مانغ): نسق المتعدد أو جيل دولوز، ترجمة عبد العزيز بن عرفة، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 2003، سوريا- اللاذقية.
- قاسم جمعة: الحفريات والبحث عن الانظمة الضائعة، فلسفة التاريخ جدلية البداية والنهاية، تحرير.د. علي عبود، دار الروافد الثقافية، الرابطة العربية الاكاديمية للفلسفة، ط1، 2013.
- كريم متى: الفلسفة الحديثة عرض نقدي، دار الكتب الجديدة المتحدة، بيروت، ط2، 2007.
- كريم متى: الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1965.
- لويس (شوفر): ملاحظات في قراء كتاب مولد العيادة، ترجمة، ستار زيارة، 1998.
- ليونارد (جاكسون): بؤس النبوية، ترجمة، ناثر ديب، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2001.
- مارتن (هايدغر): ما الفلسفة؟ محمود رجب، راجعها عن الأصل الألماني عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، ط2، 1974.
- مجاهد عبد المنعم مجاهد: هيرقليطس، جدل الحب والحرب نصوص مختارة، ترجمة وتقديم وتعليق، مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير للطباعة والنشر، ط2، 1983.
- محمد الشيخ، ياسر الطائي: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت، ط1، 1996.
- محمد أندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر، الجزائر، ط1، 2006.
- محمد جديدي: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2008.
- محمد جديدي: الفلسفة الاغريقية، الدار العربية للعلوم، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص123.
- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1980.
- محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المنشورات الجزائرية، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط3، 1983.
- محمد علي ابو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1973.
- محمد علي الكردي: وجوه وقضايا فلسفية (ديدرو، بطاي، فوكو)، دار ومطابع المستقبل، بيروت، ب.ت.

- محمد وقيدى : العلوم الإنسانية والايولوجيا، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط، 1983 .
- مخلوف سيد احمد: حوار الفلسفة والعلم سؤال الثبات والتحول، اشراف: نابي بو علي، مجموعة مؤلفين، دار الامان، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2012.
- مصطفى، بدر الدين: فلسفة ما بعد الحداثة، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، ط1، 2011.
- مطاع صفدي: نقد العقل الغربي، مركز الانماء القومي، بيروت، 1990.
- ميشيل (فوكو): المراقبة والمعاقبة، ترجمة علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، بيروت، 1990.
- ميشيل (فوكو): تاريخ الجنسية، ج2، استعمال الذات، ترجمة جورج ابي صالح، مراجعة: مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، بيروت، 1991.
- ميشيل (فوكو): تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة، سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.
- ميشيل (فوكو): تاويل الذات (دروس الكوليج دو فرانس - 1981-1982)، ترجمة وتقديم، الزواوي بغورة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2011.
- ميشيل (فوكو): حفريات المعرفة: ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط3، 2005.
- ميشيل (فوكو): ما هي الانوار؟، ترجمة وتعليق، حميد طاس، نقلا عن، عمرو جليدة، الحداثة واستبعاد الآخر، دار الروافد الثقافية ناشرون، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، ط1، 2013.
- ميشيل (فوكو): همّ الحقيقة (مختارات): ترجمة مصطفى المسناوي، مصطفى كمال، محمد بولعيش، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006.
- ميشيل (فوكو): تاريخ الجنسية: إرادة المعرفة ج1، ترجمة، مطاع صفدي، جورج ابي صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، 1990 .
- نور الدين الشابي: نيتشة ونقد الحداثة، دار المعرفة للنشر، القيروان، 2005.
- هاشم صالح : محاضرات الحداثة التنويرية القطيعة الابستمولوجية في الفكر والحياة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2008.
- هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2007.
- هنري (توماس): اعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، ترجمة متري امين، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، 1964.

- ول (ديورانت): قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، دار الطليعة بيروت، ب. ت.
- وليم كلي (رايت): تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد احمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2010.
- وولتر (ستيس): تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2005.
- يورغن (هابرماس): القول الفلسفي للحدث، ترجمة فاطمة الجيوشي، دراسات فلسفية وفكرية، منشورات الثقافة، سورية- دمشق، 1995.
- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ط1، 1977.

#### المجلات والدوريات:

- حميد عبيدة: الحجاج في الفلسفة وتدريسها، مجلة فكر ونقد، تحرير، محمد عابد الجابري، دار النشر المغربية-المغرب، السنة الرابعة، العدد 39، 2001.
- رضوان جودت زيادة، الحداثة ما بعد الحداثة مسألة فلسفية، مجلة العرب والفكر العالمي، تحرير مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، 2006، العدد 132-133.
- الزواوي بغورة،: الفكر الأخلاقي لما بعد الحداثة الفلسفة الفرنسية نموذجاً، مجلة عالم الفكر العدد2، المجلد41، 2007.
- سالم يفوت: مفهوم السلطة عند ميشيل فوكو، مجلة آفاق عربية، السنة الثالثة عشرة، كانون الاول، 1988.
- عبد الرحمن التليلي: فوكو الحفريات منهج أم فتح في الفلسفة، عالم الفكر، العدد4، المجلد30، 2002.
- محمد الزين شوقي: الخطاب وإعلان الحاضر، مجلة كتابات معاصرة، العدد38، المجلد العاشر، 1999.
- محمد الشيخ: بناء المفاهيم واعادة بناءها، مفهوم الميتافيزيقا نموذجاً، عالم الفكر، تحرير، موزي باني المطيري، العدد 2، المجلد 41، 2012.
- مطاع صفد: الفلسفة ابداع المفاهيم، مجلة العرب والفكر العالمي، تحرير، مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، بيروت، العدد 21-22، 2007.
- مطاع صفدي: في مشارف الذات الكون من العقل المحض الى الفكر الافتراضي، مجلة العرب والفكر العالمي، تحرير، مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، 2011، العدد 141-142.
- مطاع صفدي: مقدمة مجلة العرب والفكر العالمي، تحرير، مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، العدد 23-24، 2008.

- مونيك دافيد (مينارد): التنظيمات الدولوزية والترتيبات الفوكوية، ترجمة، د. عدنان نجيب الدين، مجلة فلسفات معاصرة، تحرير، د. عدنان نجيب الدين، العدد الاول، 2009.
- ميشيل (فوكو): البنيوية والنقد الأدبي، ترجمة، محمد الخماسي، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الأول، 1988.
- ميشيل (فوكو): عن اماكن اخرى، ترجمة، رعد محمد مهدي، مجلة آفاق عربية، السنة السابعة عشرة، 199.
- هاشم صالح: فيلسوف القاعة الثامنة، مجلة الكرمل، العدد 12، 1984.
- وسام سعادة: التوسير ودولوز في شبك اسبينوزا، مجلة العرب والفكر العالمي، تحرير، مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، 2008، العدد 139-140.
- وسام سعادة: المناظرة الديكارتية حول الجنون وتاريخ الجنون، مجلة العرب والفكر العالمي، تحرير مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، 2006، العدد 134-135.

#### المعاجم والموسوعات

- أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ابن منظور) الأفريقي: لسان العرب، مراجعة د. يوسف ألقاعى، إبراهيم شمس الدين، نضال علي، موسوعة الاعلامي للمطبوعات، المجلد الأول، بيروت- لبنان، ط 1، 2005.
- اندريه (لالاند): الموسوعة الفلسفية، ج 1+ج 2، تعريب خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط 1، 2002.
- بيتر كونز (مان)، فرانز بيتر (بوركارد)، أكسل (فايس): اطلس- dtv الفلسفة، ترجمة: د. جورج كتورة، المكتبة الشرقية- لبنان، ط 11، 2007، ص 11.
- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 2، منشورات ذوي القربى، قم - إيران، ط 1، 2005.
- جورج طرايشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1987.
- خلف الجراد: معجم الفلاسفة المختصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، 2007.
- ديريه (جوليا): قاموس الفلسفة، نقله الى العربية فرنسوا أيوب وإيلي نجم وميشال أبي فاضل، مكتبة أنطوان، بيروت، 1992.
- سعد البازغي، ميجان الرويلي، دليل الناقد الادبي، المركز الثقافي العربي، ط 3، 2002.
- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج 2، منشورات ذوي القربى، طهران، ط 1، 2006.
- كاظم سعد الدين، (جمع وترجمة)، معجم الميثولوجيا الكلاسيكية، دار المامون للترجمة والنشر، العراق- بغداد، ط 1، 2006.



- م. (روزنتال). ي. يودين: الموسوعة الفلسفية، ترجمة، سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم، جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت، ط 3، 1981.
- معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، مركز الانماء القومي، بيروت، المجلد الاول والثاني، ط 1، 1986.
- موسوعة الابحاث الفلسفية، الرابطة العربية الاكاديمية للفلسفة، ج 2، اشراف وتحرير، د. علي عبود، تأليف مجموعة من الاكاديميين العرب، تقديم علي حرب، منشورات الاختلاف- الجزائر، ط 1، 2013.

#### الرسائل الجامعية

- احمد شيال غصيب: رسالة ماجستير، الاخلاق عند ميشيل فوكو، اشراف الدكتور حازم سليمان، جامعة بغداد، كلية الداب، قسم الفلسفة، 2000.
- احمد عبد خضير: المنهج التحليلي في الاخلاق عند جورج ادوارد مور، اشراف الدكتورة سهيلة علي جواد، جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم الفلسفة، 2004.
- قاسم جمعة راشد: النظام المعرفي لدى ميشيل فوكو، رسالة ماجستير، اشراف الدكتور فيصل غازي، جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم الفلسفة، 2004.
- الروابط الإلكترونية في الشبكة الدولية (enter net)
- الرابط الإلكتروني <http://208.185.82.137archive02/aqwas26-1a.htm> تشارلز ليمرت: حفل فوكو، ترجمة، خالدة حامد، مجلة أفق.
- الرابط الإلكتروني [st-takla.org/.../Coptic-7-sacrament-012-ser-E-1toubaw-AL-E3teraf.ht](http://st-takla.org/.../Coptic-7-sacrament-012-ser-E-1toubaw-AL-E3teraf.ht).

## الدكتور حيدر ناظم محمد

مدرس الفلسفة في كلية الآداب - الجامعة المستنصرية.

### هذا الكتاب

تنبع أهمية البحث، في الفلسفة بصفتها الاشكالية - كما نعتقد - عن طريق عدم تصور أي عمل فلسفي خال من الاشكالية، و الاشكاليات سلسلة مترابطة ومتداخلة من التساؤلات المنظمة، التي تهدف إلى إبراز المشكل الفلسفي واكتشافه، وتقديم فروض للحلول حوله، والاشكالية لا تأخذ معناها الحقيقي إلا عبر التفكير الفلسفي، الذي يعمل باستمرار ويؤكد على الحل دون بلوغه صفة نهائية، هذا في الاطار العام لمعنى الاشكالية، أما في الفهم الخاص لمصطلح الاشكالية، فهذا ما سنقف عليه بوصفه فرضية بحث تنظر إلى الفلسفة من بعد آخر، وهو ما سنوضحه لاحقاً.

يتطلب منا الآن الوقوف عند نقاط متعددة لتقديم بعض الإيضاحات التي تتعلق بمضمون هذا الكتاب وفكرته، وعلى أمل تقديم هذه النقاط بمقدار مقبول من السلاسة ارتأينا، طرح عدة تساؤلات، ومن ثم الإجابة عليها، ليكتمل وقوفنا بطريقة مرضية، وبذلك نكون قد استوفينا مقدمة لا بأس بها لموضوعنا قيد البحث، فما المقصود بالاشكالية الفلسفة؟ أين تقع مشكلة البحث؟ ما هي الطريقة التي اتبعناها لحل هذه المشكلة؟ ثم أخيراً، لماذا كانت قراءة في فلسفتي ميشيل فوكو، وجيل دولوز، وليس على سبيل المثال، دراسة نقدية مقارنة بين فلسفتيهما؟ ما الذي يميز مفردة القراءة، عن أي مفردات أخرى كثيرة من الممكن أن تحل محلها؟

تعد الفلسفة وفي أكثر الأقوال عمومية، نمطاً من التفكير، والنشاط العقلي، الذي يهدف إلى سير أغوار الوجود، بعموميته، الإلهي، الإنساني، والطبيعي، هذا النمط، والنشاط يسير وفق البات تعتمد الاستدلال العقلي؛ لغرض بلوغ حقيقة وجود ما، ونحن وعندما تطالع تاريخ الفلسفة، نجد أنفسنا أزاء فرشة واسعة ومتنوعة، تتوزع بين آراء الفلاسفة والمذاهب، والاتجاهات والتيارات، تلك الآراء والفلسفات التي دأبت في محاولة الإجابة عن الاسئلة التي يطرحها العقل أزاء العالم الخارجي، فجاءت الاجابات متنوعة بطبيعة الحال، لكن أحدا منهم لم يدع امتلاك الحقيقة، وإن وجد من يدعي حق الملكية لفهم الحقيقة، فهذا دليل وصوله إلى نقطة اكتمال مذهبي في الفلسفة، لا بمعنى نهاية مشروع البحث الفلسفي.

مكتبة  
هؤمّن قريش

الطبعة الأولى: ٢٠١٨  
الطبعة الثانية: ٢٠١٩

ISBN 978-9931-369-63-9



9 789931 369639 >

دار الروايف الثقافية - ناشرون

هاتف: 204180 (96171)

ص.ب: 6058 - 113 الحمراء

بيروت - لبنان

email: rw.culture@yahoo.com

ابن التديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 سكن عمارة 3 محل

رقم 1 الحمدي

تلفاكس: +21341359788

خولي: +213661207603

email: nadimediton@yahoo.fr